Ph. Pr. 949 s

Pfleiderer

ıı

≈8. 12. 89

1 5. JULI 1991

Die Religion,

ihr Wesen und ihre Geschichte

dargestellt

von

Otto Pfleiderer.

Zweiter Band:

Die Geschichte der Religion.

Leipzig.

Fues's Verlag (R. Reisland).

1869.

48 Gg

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Die Religion,

ihr Wesen und ihre Geschichte,

auf Grund des gegenwärtigen Standes der philosophischen
und der historischen Wissenschaft

dargestellt

von

Otto Pfleiderer.

Zweiter Band:

Die Geschichte der Religion.

Leipzig.
Fues's Verlag (R. Reisland).
1869.

Die Geschichte der Religion

dargestellt

von

Otto Pfleiderer.

Motto: Der Herr hat gemacht, dass sie ihn suchen sollten, ob sie ihn fühlen und finden möchten; und zwar er ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und sind wir.
Apostelgeschichte 17, 27. 28.

Leipzig.
Fues's Verlag (R. Reisland).
1869.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Zweites Buch:

Die Geschichte der Religion.

Einleitung.

Welches war der Anfang, die Urform der Religion? Diese Frage, mit welcher die Darstellung der Religionsgeschichte zu beginnen hat, gehört noch halbwegs der Religionsphilosophie an und passt daher eben hieher, an den Uebergang von der Philosophie zur Geschichte der Religion. Es ist nehmlich diese Frage schon desswegen nicht durch geschichtliche Untersuchung allein und unmittelbar zu beantworten, weil die Quellen keiner geschichtlichen Religion in jene vorgeschichtlichen Zeiten der menschheitlichen Anfänge zurückreichen. Wir haben auf der einen Seite die Ueberlieferungen und Erinnerungen der heidnischen Völker, welche überall nichts wissen von einem Anfang ihrer Religionen, sondern diese immer schon zugleich mit dem Dasein des einzelnen Volks als daseiend voraussetzen. Hiernach reicht das polytheistische Heidenthum mindestens so weit zurück als das Dasein der Völker, somit als die geschichtliche Zeit. Auf der andern Seite haben wir die Ueberlieferung des Alten Testaments, welche an den Anfang der menschlichen Geschichte bereits den wahren Gottesglauben setzt, der sich aber nur in einem einzigen Geschlechte erhielt, wogegen ringsum in der übrigen Welt das Heidenthum an die Stelle des ursprünglichen reinen Glaubens tritt. Wie aber und woraus dieses Heidenthum entstanden, wird auch hier nicht klarer gemacht; es ist eben zur Zeit Abrahams mit einemmale da, als ein Faktum, dessen Erklärung ausserhalb des Gesichtskreises des Alten Testaments liegt, — natürlich, da ja dies Buch nicht ein Lehrbuch der Weltgeschichte sein will, sondern eben nur die Geschichte des Einen Volks Israel zu seinem Mittelpunkt hat, um den sich Alles dreht, auf den von Anfang Alles hinzielt.

Da nun die eigentlich geschichtlichen Erinnerungen bei dem Volk Israel nicht über die Zeit seiner Erzväter zurückreichen, hier aber bereits der Gegensatz von Polytheismus und Monotheismus*) uns entgegentritt, so haben wir auch von dieser Seite aus keine direkte geschichtliche Aufklärung über den Ursprung weder des einen noch des andern, also überhaupt keine (geschichtliche) Nachricht über die Urform der Religion zu erwarten. Wir sind daher darauf angewiesen, aus den einzelnen Religionen selbst, sowie sie in geschichtlicher Zeit uns vorliegen, Rückschlüsse zu ziehen auf die Art und Weise ihrer Entstehung und hierauf Hypothesen über die vorgeschichtliche, zuletzt über die uranfängliche Form der Religion zu gründen. Und zwar werden wir einer solchen Hypothese den Vorzug vor den andern zu geben geneigt sein, welche am ehesten geeignet ist, aus der vorangestellten Einen Religionsform des vorgeschichtlichen Anfangs die so weit auseinandergehende geschichtliche Entwicklung der verschiedenen Religionen erklärlich zu machen.

Indem wir uns anschicken, in den geschichtlichen Zügen des Heidenthums selber Aufschlüsse zu suchen über seinen Ursprung, hören wir billig zunächst Männer aus dem Heidenthum selbst. Zwar fassten sie die Frage nicht so allgemein: wie das Heidenthum entstanden sei? — sie konnten so nicht fragen, da diese Frage nothwendig voraussetzt, dass man über das Heidenthum selbst schon hinaus ist — sie fragten zunächst nur nach der Bedeutung der Mythologie. Aber diess kommt doch der Sache nach ganz auf dasselbe hinaus wie jene allgemeinere Frage; denn Mythologie ist eben das charakteristische Wesen des Heidenthums, und die Frage nach der Bedeutung der Mythologie ist nicht zu trennen von der nach dem Ursprung derselben. Höchst merkwürdig ist nun in dieser Beziehung, dass die alten Weisen, welche über diese Frage reflektirten, alle einstimmig die Mythologie ihres Volks allegorisch deuteten, d. h. sie fanden in der-

*) Dass auch in diesem sich noch gewisse Spuren des Gegentheils entdecken lassen, wie später gezeigt werden wird, kann hier unberücksichtigt bleiben, weil jene Spuren jedenfalls für die Erinnerung der spätern Zeit Israels und für das Bewusstsein des Geschichtsschreibers selbst so gut wie nicht vorhanden sind.

selben einen andern Sinn als den, welcher zunächst in den Worten liegt und welcher in Göttersagen besteht, also wesentlich religiöser Art ist. Als den eigentlichen Inhalt betrachteten die Einen nehmlich philosophische, metaphysische oder namentlich physikalische Doktrinen, die Andern Erinnerungen aus einer längst vergangenen menschlichen Geschichte. Zu den Ersteren gehörten schon die Pythagoräer und Naturphilosophen, wie Empedokles, der seine vier Weltelemente Feuer, Luft, Erde und Wasser mit den vier Götternamen: Zeus, Here, Aidoneus und Nestio belegte und also wohl auch mit diesen Göttern selbst identificirte; in der Schule des Anaxagoras wurden ausser den Göttersagen auch die Heroensagen, z. B. die Abenteuer des trojanischen Kriegs auf eine Beschreibung physikalischer Vorgänge unter allegorischer Hülle zurückgeführt. Aber auch der scharfsinnige Aristoteles erklärt geradezu den Mythus, soweit er Wahrheit zum Inhalt habe, für ein Fragment der philosophischen Ansichten der ältesten Vorfahren, wornach die Götter nichts anderes sein sollen als die ersten Substanzen oder Prinzipien der Welt und das göttliche Wesen das die ganze Natur umfassende; das Uebrige aber, d. h. die mythische Form, sagt er, sei nur hinzugefügt zur Ueberzeugung der Menge und zum Gebrauch für die Gesetze und sonstigen Interessen. Später waren es besonders die Stoiker, durch welche diese Behandlung der Mythologie eine weite Verbreitung gewann; sie fanden in der Volksreligion denselben Inhalt wie in ihrer Philosophie; denn da sie vermöge ihres Pantheismus in allen Naturkräften Erscheinungen der Einen Gottheit oder der Weltseele sahen, so fiel es ihnen leicht, die polytheistischen Götterwesen auf die göttlichen Weltkräfte zu deuten; und sogar den Aberglauben der Vorzeichen, des Vögelflugs und der Opferschau, der gesammten Mantik wussten sie zu rechtfertigen, indem sie aus der Lehre ihres Systems von dem natürlichen Zusammenhang aller Dinge den freilich sehr übereilten Schluss zogen, dass nicht allein Alles, was in irgend einem Theil der Welt vorgehe, sich in jedem beliebigen andern bis in's Kleinste hinaus vorbereiten und ankündigen könne, sondern dass es auch möglich sei, diese Vorzeichen als solche zu erkennen und zu deuten. Zugleich aber konnten sich

diese Philosophen doch auch nicht verhehlen, dass die mythologische Form der Volksreligion zur philosophischen Wahrheit in einem starken Gegensatz stehe, dass namentlich die Darstellung des Göttlichen unter menschlicher Gestalt und mit allen Leidenschaften und Schwachheiten der menschlichen Natur (der Anthropomorphismus und Anthropopathismus) mit dem reinen Begriff des Göttlichen sich nicht reimen lasse. Da sie nun aber wohl einsahen, dass diese Form der Volksreligion wesentlich und unentbehrlich sei und dass die reine Philosophie nie deren Stelle ersetzen könnte, so lag der Gedanke nahe, dass diese mythologische Form, wie sie für die Zukunft aus politischem Interesse unentbehrlich sei, so auch schon von Anfang nur aus politischen Interessen von Staatsmännern gemacht worden sei, diese also die eigentlichen Begründer der Religion in ihrem Unterschied von der Philosophie seien. So dachte z. B. der römische Pontifex Maximus Quintus Mucius Skävola, Schüler des Panätius, eines Hauptbegründers des römischen Stoicismus. Es erging hierbei der polytheistischen Religion ganz so, wie in unserer Zeit dem Christenthum unter den Händen der Hegel'schen Theologen: die philosophische Begründung erwies sich unter der Hand als gründliche Negation; während man von der Identität des Inhalts ausgehend nur die Form für eine niedrigere und unwahre erklärte, hob man eigentlich das Wesen der Religion radikal auf und ersetzte es durch Philosophie. Cicero, der philosophische Kritik mit zarterem Sinn für religiöse Dinge verband, hat diess wohl bemerkt und sagt mit Recht über seine philosophischen Landsleute*): „Wie? haben nicht Die, welche behaupteten, dass das ganze System der Götterlehre von weisen Menschen zu politischen Zwecken erdichtet worden sei, damit die Religion Diejenigen zu ihrer Pflicht führe, welche sich nicht durch die Vernunft leiten liessen, alle Religion von Grund aus aufgehoben?" — Nicht besser aber erging es der Mythologie bei den Erklärern aus der epikureischen Schule. Sie leugnete zwar die Volksgötter nicht, deutete dieselben auch nicht mit Abstreifung ihrer Menschenähnlichkeit in kosmische Kräfte um, wie der Stoicismus, aber

*) Cic. Nat. D. I., 42.

sie rückte dieselben in eine deistische Ferne und leugnete allen Einfluss derselben auf das Leben der Menschen. Die Göttergeschichten, welche sich durchweg um das Eingreifen der Götter in menschliche Angelegenheiten drehen, müssen auf diesem Standpunkt entweder einfach für Fabeln erklärt oder mit Beseitigung ihres religiösen Charakters für rein menschliche Geschichte genommen werden. Letztere Ansicht hat ihren Namen von Euemerus, einem Griechen aus der Zeit Alexanders M., der in Form eines Roman (einer Reisebeschreibung) seine Ansicht ausführte, dass die griechischen Götter alle nur berühmte und verdienstvolle Männer der Vorzeit, Könige, Kriegshelden und Philosophen gewesen seien, welche nach ihrem Tode von ihren Mitmenschen göttlich geehrt, von Dichtern unter der Form von Göttern besungen und so zuletzt, als man sich an ihr irdisches Leben nicht mehr erinnern konnte, für wirkliche Götter gehalten worden seien. Diese Ansicht über den Ursprung und die Bedeutung der Mythologie, die seichteste und abgeschmackteste unter allen, hat sich gleichwohl wegen ihrer Gemeinfasslichkeit in alter und neuer Zeit grossen Beifalls erfreut. Viele alte Historiker benutzten sie, um für die Leere der geschichtslosen Vorzeit einigen Inhalt an menschlichen Geschichten zu bekommen; der trojanische Krieg, die Argonautenfahrt, die Irrfahrten des Odysseus wurden da zu wirklichen menschlichen Geschichten, Aeolus, der Gott der Winde, zu einem in Wetterprophezeiungen erfahrenen alten Seemann, Atlas zu einem Astronomen, Skylla zu einem schnellsegelnden Freibeuter. Auch die Kirchenväter legten ihrer Polemik gegen das Heidenthum gerne diese Auffassung der Mythologie zu Grunde. Und noch im vorigen Jahrhundert kam diese Theorie zu hohem Ansehen durch das Werk des französischen Abbé Banier, worin bewiesen werden sollte, dass „ungeachtet aller Ausschmückungen, mit denen die Fabeln versehen worden sind, es keine schwierige Sache sei, zu erkennen, dass dieselben einen Theil der Geschichte der ältesten Zeit enthalten". Da wurde u. A. ausgeführt, dass die Geschichte vom Minotaurus und der Pasiphae weiter nichts enthält als einen Liebeshandel der Königin von Kreta mit einem Seekapitän Namens Taurus und dass in dem Kunstwerk des Dädalus nur ein schlauer

Vertrauter steckt. Atlas, der den Himmel auf den Schultern trägt, ist ein König, der mit einem Globus in der Hand Astronomie studirte. Die goldenen Aepfel in dem von einem Drachen bewachten Garten der Hesperiden waren Orangen, die von Bullenbeissern bewacht wurden u. s. w. Unter diese Klasse von Mythenerklärung gehört auch die Ableitung derselben aus Personen und Erzählungen der biblischen Geschichte. G. J. Voss stellt in seinem Werke: „de theologia gentili et physiologia christiana sive de origine et progressu idolatriae" den Saturn mit Adam oder Noah, Janus oder Prometheus wieder mit Noah, den Pluto mit Japhet oder Ham, Neptun mit Japhet, die Minerva mit Naamah, der Schwester Tubalkains, diesen selbst mit Vulkan, den Typhon mit Og, König von Basan, zusammen, in der Meinung, dass aus diesen geschichtlichen Personen der Bibel jene heidnischen Götter gemacht worden seien. Schelling bemerkt dazu sehr gut, an die umgekehrte Möglichkeit, dass aus mythischen Göttern biblische Menschen geworden seien, habe man damals nicht denken können. Am weitesten ging in dieser Richtung der französische Bischof Huet, der in seiner demonstratio evangelica beweisen wollte, dass fast die ganze heidnische Götterlehre von Moses entlehnt und Moses selber das Urbild sei, das in den heidnischen Ueberlieferungen nicht nur zu einem Zarathustra und Orpheus, sondern auch zu Göttern wie Apollo, Vulkan, Faunus gestempelt worden, wie auch sein Weib Zippora oder seine Schwester Mirjam die Vorbilder aller heidnischen Göttinnen waren.

Alle diese Theorieen nun können schon desshalb keinen wirklichen wissenschaftlichen Werth in Anspruch nehmen, weil sie nicht aus dem eigenen Wesen der Mythologie geschöpft sind und daher völlig haltlos nur eben herumrathen auf dem weiten Gebiet des Möglichen und Unmöglichen. Der Inhalt der Mythologie ist all' diesen Theorieen ein von anderwärts her entnommener und der mythologischen Form von Haus aus ganz fremdartiger, äusserlicher, zufälliger. Dabei ist es dann von untergeordneter Bedeutung, ob dieser Inhalt ein philosophischer oder historischer ist, und ob aus der profanen oder aus der biblischen Geschichte entnommen, und ob er seine eigenthümliche mythologische Form erhalten

hat durch politische Berechnung der Gesetzgeber und Staatengründer oder durch unwillkürliche Entstellung und allmähliges Missverständniss eines ursprünglich völlig anders Gemeinten. Eine eigentlich wissenschaftliche Behandlung der Mythologie datirt erst von unserm Jahrhundert her und war die Folge des neuen Aufschwungs der philologischen Studien. Freilich eben diese philologische Behandlung führte zunächst wieder auf ganz ähnliche Theorieen zurück, wie sie schon bei den Alten selbst sich finden, namentlich auf die allegorische Erklärungsweise. Heyne und Hermann, die beiden berühmten Philologen, wollten durch eingehende Untersuchung der Etymologie der Götternamen der Mythologie auf den Grund kommen, indem sie von dem durchaus richtigen Grundsatz ausgiengen, dass man das Prinzip der Deutung bei dem gänzlichen Mangel äusserer Zeugnisse aus den Mythen selbst herausfinden müsse. Minder glücklich aber war das Resultat, bei welchem sie ankamen. Hermann fasst es kurz dahin*): „Der Grundinhalt der Mythologie ist Philosophie, d. h. Erklärung der Natur und des Zusammenhangs der Dinge, Kosmogonie, Astronomie, Zeitrechnung, woran sich Theologie und Geschichte anschliessen. Und zwar sehen wir in den Mythen nicht etwa bloss eine oberflächliche Sammlung von Hypothesen, sondern Theorieen auf lange Erfahrung, sorgfältige Beobachtung, genaue Berechnung gegründet, sodass wir, wenn auch nicht die ersten Keime, doch das ganze Gebäude der Mythologie als das Resultat einer gründlichen Wissenschaft und tiefen Weisheit ansehen müssen.“ Die mythologische Form aber erklärt er sich aus der personificirenden Darstellungsart, welche zwischen der eigentlich allegorischen und rein begrifflichen in der Mitte liege, sofern sie, „auf der einen Seite, indem sie Alles als lebend und handelnd einführt, noch ganz den poetischen Charakter alter Zeit und Sprache an sich trägt, auf der andern Seite aber, weil sie den Begriff des Gegenstands mittelst des seine Natur bezeichnenden Prädikats festhält, sich zu wissenschaftlicher Behandlung eignet und bestimmte, sichere und deutliche Kenntniss und Einsicht

*) „Ueber das Wesen und die Bedeutung der Mythologie; ein Brief an Creuzer.“ p. 46.

möglich macht. Insofern ist die personificirende Darstellung die nothwendige und wesentliche Form aller Mythologie, welche nicht ein blosses Spiel der Phantasie ist, sondern einen Inbegriff von Kenntnissen, eine Wissenschaft enthält.“ So erklärt er z. B. die hundertarmigen Riesen Kottos, Briareus und Gyes: Kottos (von κοπτω) ist der Schlagende, d. h. Hagel; Briareus der Lastende, d. h. Schnee; Gyes der Furchende, d. h. Regen. Oder wenn die Götter, namentlich Juno, Neptun und Minerva, den Jupiter einmal binden wollten, so versteht er diess so: „Die Menschen wollen zu ihren Arbeiten auf dem Lande, zur Schifffahrt, zu ihren bürgerlichen Einrichtungen und Beschäftigungen die Wärme der guten Jahreszeit festhalten und keinen Winter haben. Aber die Besänftigerin Thetis, welche allen Streit in Ruhe und Ordnung bringt, ruft den Briareus in den Himmel und nun müssen es die Menschen wohl aufgeben, das gute Wetter in ihre Gewalt zu bekommen.“*) Nach dieser Theorie ist also die Mythologie ursprünglich nicht aus Religion, sondern aus rein natürlicher und religionsloser Weltbetrachtung hervorgegangen. Woher kommt es denn nun aber, dass doch überall die Mythologie in einer ursprünglichen Beziehung und Verbindung mit der Religion angetroffen wird? Um diesem naheliegenden Einwurf zu begegnen, geht Hermann über seinen Vorgänger in dieser Theorie, Heyne, noch hinaus und wagt die kühne Behauptung, dass die Mythologie ihren Ursprung einer antireligiösen Naturbetrachtung der höher gebildeten Volkslehrer verdanke. Die Volkslehrer (Priester) kamen — so denkt sich diess Hermann**) — vermöge ihrer gründlicheren Kenntnisse und genaueren Bekanntschaft mit der Natur zu der Einsicht, dass die bisher geglaubten Götter und Göttergeschichten nichts anderes seien als die Kräfte und Erscheinungen der Natur selbst. Diese Lehre, ein Ergebniss der Betrachtung und Erforschung der Natur, war von aller vorher etwa bestandenen Theologie ganz verschieden und konnte nur als neue Lehre aufgeklärter Männer erscheinen; dem alten Glauben machte sie ein Ende und verwandelte ihn gänzlich

*) A. a. O. p. 84 f.

**) A. a. O. p. 33 f. u. 140.

in profane Wissenschaft, in Philosophie. Allein weil diese Neuerung nicht durchgedrungen wäre, wenn sie offen gelehrt worden wäre, so musste diese Lehre, welche nach ihrem esoterischen Sinne blosse Philosophie und sogar antireligiös war, doch zugleich eine exoterische Gestalt annehmen und daher wieder ganz als Theologie auftreten. So wurden die kosmogonischen und and. Philosopheme zu Göttergeschichten; und an diese Form hielt sich die Menge, während die Priester den eigentlichen, esoterischen Sinn wohl kannten. Doch auch bei diesen gerieth eben infolge der Verbindung der rein philosophischen Lehre mit der Religion ihr eigentlicher Sinn bald in Vergessenheit und indem man sie bloss für Religionslehre nahm und aus religiösen Begriffen zu deuten versuchte, entstand der Mysticismus, wie er in dem Mysterienwesen der Griechen gepflegt wurde. — Diess ist die seinerzeit berühmt gewesene Mythenerklärung Gottfr. Hermann's. Sie rief sogleich mehrfachen Widerspruch hervor. Der eine, von Seiten des berühmten Philologen J. H. Voss, war wenig bedeutend; dieser wollte in den Mythen nichts als die freien Produkte einer spielenden Poesie finden und verwahrte sich daher auf's heftigste dagegen, irgend einen ernstlichen Sinn, eine Lehre irgendwelcher Art, in dieser Poesie aufzusuchen. Aber eine solche blosse Leugnung jedes bestimmten Sinnes und ernstlichen Inhalts kann gegenüber einer Erklärungsweise, welche einen positiven Sinn statuirt und für denselben mehrfache Anhaltspunkte aufzuweisen immerhin im Stande ist, keine Berechtigung in Anspruch nehmen. Zudem hatte diese Theorie von der bloss poetischen Bedeutung der Mythen offenbar nur die Mythologie des griechischen Epos im Auge; dass aber die Mythologie ein Glaube war, welcher das ganze Leben nicht nur der Griechen zu Homers Zeiten, sondern aller heidnischen Völker beherrschte und dass es um diese beherrschende Macht etwas sehr Ernstes und zum Theil geradezu Furchtbares war, dass in ihrem Dienst nicht bloss heiter gespielt und geträumt wurde, sondern die schwersten Opfer gebracht werden mussten: an all' das war bei dieser Theorie nicht gedacht. Aber freilich, auch bei der Theorie von Heyne und von Gottfr. Hermann lässt sich schwer begreifen, wie ein Volk hätte dazu kommen sollen, sich von

seinen Lehrern bereden zu lassen, nicht nur an Göttergeschichten zu glauben, die ihm vorher unbekannt waren, sondern auch im Dienste dieser Götter so schwere Opfer sich aufzulegen und Jahrhunderte hindurch zu tragen. Solches thut der Mensch doch nur im Dienste einer Ueberzeugung, die mit seinem Wesen auf's innigste verwachsen und die ihm das Höchste, Heiligste ist: — nur im Dienste eines religiösen Glaubens, nie aber um philosophischer Lehrsätze willen, die ihm von aussen zugetragen werden. Hierin eben lag nun aber der Grundfehler aller bisherigen Theorieen: sie übersahen alle den wesentlich religiösen Charakter, Inhalt und Ursprung der Mythologie; damit aber hatten sie gerade das punctum saliens übersehen, ohne welches alle Erklärungsversuche schlechterdings nur an der Oberfläche herumtasten und Einzelnes erkennen, nicht aber das Wesen der Sache ergründen konnten. Mit diesem Verkennen des religiösen Charakters hieng das Weitere zusammen, dass man die Mythologie als Erdichtung und Erfindung Einzelner, als Produkt freier reflektirender Geistesthätigkeit ansah. Gedichte und Lehrsätze philosophischer Art entstehen freilich auf diesem Weg, nie aber eine Religion, welche als eine die Geister beherrschende Macht nicht von diesen frei gemacht sein kann, sondern vielmehr aller freien Bethätigung derselben als eine zu Grunde liegende Lebensbestimmtheit vorausgesetzt ist. Wollte man darauf entgegnen, dass die Mythologie, wenn auch nicht Erzeugniss einzelner Dichter, doch Erzeugniss der allgemeinen Volkspoesie sein könne, so ist auch diess nicht stichhaltig. Denn wir müssten in diesem Fall eine Zeit annehmen, wo ein Volk noch keine Mythologie hätte; wie es aber dann dazu gekommen wäre, eine solche zu erdichten und die selbst erdichtete zu glauben, ist ebenso undenkbar, wie das innigst damit verwandte: wie ein Volk, das noch keine eigene Sprache hätte, dazu käme, sich eine solche erst zu machen. Auch zeigt uns die Geschichte, soweit wir zurückgehen mögen, die einzelnen Völker immer auch schon im Besitze ihrer bestimmten Mythologie. Wir werden also mit Schelling annehmen müssen, dass „die bestimmte Mythologie eines Volks immer zugleich mit ihm als sein individuelles Bewusstsein entsteht, mit welchem es aus dem allgemeinen

Bewusstsein der Menschheit heraustritt und durch welches es ebenso wie durch seine Sprache von jedem andern Volk sich als dieses bestimmte Volk unterscheidet."*) Jede Erklärung der Mythologie, welche ihre Entstehung in einer geschichtlichen Zeit sucht, fällt damit von selbst als unmöglich hinweg. Und dasselbe Ergebniss, das sich uns so aufdrängt beim Blick auf das Verhältniss der einzelnen bestimmten Mythologie zum einzelnen Volk, in dem sie geglaubt wird, folgt auch aus dem Verhältniss der verschiedenen Mythologieen zu einander; die vielen und zum Theil sehr tiefgehenden Aehnlichkeiten und Verwandtschaften derselben setzen fast nothwendig eine gemeinsame Quelle voraus, die als solche nicht in der geschichtlichen Zeit des geschiedenen Völkerlebens, sondern in einer vorgeschichtlichen Zeit zu suchen ist, wo die künftig geschiedenen Völker (wenigstens die, zwischen welchen eine Verwandtschaft besteht) noch in der Einheit eines Urgeschlechts zusammenwohnten. Auch in dieser Beziehung war die Theorie Hermann's, der sich ausdrücklich auf die griechische Mythologie beschränkt hatte, durchaus ungenügend. — In all' diesen Beziehungen wurde Hermann mit Erfolg bekämpft von Friedrich Creuzer, dessen gelehrtes Werk über Symbolik und Mythologie einen unverkennbaren Fortschritt in dieser Wissenschaft bezeichnet. Er findet für's Erste den Inhalt der Mythologie nicht in Philosophenlehren, sondern in Priesteranschauungen, in Religion; für's Andere aber führt er die griechische und alle einzelnen Mythologieen zurück auf einen einheitlichen, vorgeschichtlichen Urtypus, eine Urreligion, die er für einen geoffenbarten Monotheismus hält. „In der Kindheitszeit der Völker gab es keine Philosophen und sonach auch keine Philosopheme. Es gab Priester, Priesterweisheit und Priesterdogmen — Alles ein einziges, ungetrenntes religiöses Wissen, Lehren und Glauben. Von dem Anerkennen und Anschauen dieser Einheit müssen wir ausgehen. Die ältesten Mythen sind theologische und was davon die griechische Welt hatte, hatte sie fast Alles aus dem Oriente; orientalisch gefasst sind theologische Mythen ursprünglich Totalanschauungen, Erkenntnisse und Ideen oder

*) Phil. d. Mythol. I, p. 63 ff.

offenbarte Wahrheiten, welche sehr frühe schon in Bildern ausgeprägt wurden. Es sind das Bilder der Tempelpoesie: grossartige, vielsagende Typen. Jener einfache Charakter der ersten Religionslehren hieng aber zusammen mit dem Monotheismus."*) Fragen wir nehmlich nach dem Inhalt der ursprünglichen Einheit, auf welche wir von den verschiedenen Charakteren der griechischen und anderer Mythologieen zurückgeführt werden, so ergiebt sich als der einzige Urtypus „eine reinere Urreligion, die Monotheismus war und die, sosehr sie auch durch den eingerissenen Polytheismus öffentlich zersplittert und verfälscht worden, dennoch zu keiner Zeit ganz untergegangen, sondern selbst bis mitten unter das anthropomorphistische Griechenthum durch Priestertradition und Mysterien im Wesentlichen ist erhalten worden. So wenig wir nun die Einzelheiten in der Strahlenbrechung des mythischen Prisma übersehen sollen, so sehr kommt es doch darauf an, das Wesentliche zu erblicken, nehmlich durch die vielen gebrochenen Lichter hindurch das eine wahre Licht der Sonne, die, wenn sie auch das bunte Farbenspiel der Fabel nicht allein hervorbrachte, doch alles Scheines und Widerscheines letzte Quelle und Ursache war." Diese monotheistische Urreligion konnte sich nicht länger allgemein erhalten, als so lange die ersten Volksstämme so ziemlich beieinander waren; sogleich aber mit der Scheidung der Urmenschheit ging auch die Urreligion auseinander; es rissen Missverständnisse ein, infolge deren die einfache Urreligion mit Naturdienst vermischt wurde und mit diesem trat die Theilung in polytheistische Religionen ein. Winke über diesen Hergang enthält die mosaische Sage von der Sprachverwirrung zu Babel. Allein auch mitten in dieser Verderbniss erhielten sich Reste der wahren Religion des Anfangs in den erblichen Priesterfamilien, wie z. B. den Eumolpiden zu Athen und Eleusis, welche in der disciplina arcani die ursprünglichen orientalischen ἱεροὶ λογοι unverkümmert zu bewahren wussten. Freilich mochte auch Manches von den Ueberlieferungen der Vorwelt bis zur Unkenntlichkeit entstellt werden; aber diess Schicksal traf

*) Aus dem Briefwechsel zwischen Creuzer und Hermann, der 6. Brief, p. 88 ff.

doch wohl nur solche Dinge, die von der Priestertradition ausgeschlossen waren, weil man sie für unwesentlich hielt und sie mit den Hauptlehren von der Einheit Gottes und Unsterblichkeit der Seele in keinem Zusammenhang zu stehen schienen; wogegen alle, die zu den Sagen von der agrarischen Civilisation gehörten, in der disciplina arcani wie in einem aller Fäulniss widerstehenden Weingeiste ganz unversehrt erhalten wurden. „Solche Sätze, auf welchen das Menschenwohl und die Grundfeste der bürgerlichen Gesellschaft beruhen, sind ein ewiges Licht, das nie in den Tempeln erlöschen durfte und bald schwächer bald stärker, bald reiner bald blässer aus deren Hallen hervorbricht. Ignoriren konnte ein Dichter, der sich ganz anthropomorphistisch halten wollte (wie Homer), diese Sätze wohl, aber wesentliche Veränderungen durfte er sich damit nicht erlauben. Ein Originalgedanke, durch einen göttlichen Blitzstrahl im innersten Geiste des Menschen erzeugt und in ein glückliches Bild gefasst, kann nimmer untergehen; partielle Verfinsterungen kann er erleiden, aber da er sein ganzes Lebensprinzip in sich trägt, so wird immer wieder ein Geist kommen, der ihn in seinem ganzen Wesen fasst; immer wird die ursprüngliche Anschauung wieder erweckt und von einem genialen Denker oder Dichter geistreich und interessant ausgesprochen oder doch, wo das Mysterium diess nicht gestattete, angedeutet werden — ein Beispiel davon ist Pindar." — Diese Theorie Creuzer's hat unzweifelhaft Recht in den beiden Hauptpunkten ihrer Opposition gegen Hermann: 1) dass sie das religiöse Moment in der Mythologie in den Vordergrund stellt, an die Stelle irreligiöser Naturlehren religiöse Phantasieanschauungen setzt; 2) dass sie die griechische Mythologie nicht für sich isolirt betrachten will, sondern sie in einen grossartigen Zusammenhang mit den Mythologieen anderer Völker setzt. Allein die Art, wie diess geschieht, muss als verfehlt bezeichnet werden, und zwar sowohl im Einzelnen, sofern wenigstens sehr viele Ausführungen Creuzer's durch die genauere moderne Sprachvergleichung antiquirt sind; als auch namentlich in der Totalanschauung: die Zurückführung der Mythologieen auf einen reinen lehrhaften Monotheismus, aus welchem sie durch Zerreissung der ursprünglichen Einheit hervorgegangen sein

sollen, ist — so wenigstens — nicht wohl denkbar; und dass die ursprünglich reine und wahre Religion in der geheimen Tradition der Priestergeschlechter sich erhalten und durch alle Zeiten sonstiger geschichtlicher Umwälzungen unverändert fortgepflanzt habe, ist schon an und für sichselbst im Widerspruch mit jedem gesunden Begriff geschichtlicher Entwickelung und ist überdies widerlegt durch die unbezweifelbare Thatsache, dass es in Griechenland wenigstens nie eine solche höhere, esoterische Priesterweisheit in erblichen Geschlechtern gegeben hat. Was insbesondere die monotheistische Urreligion betrifft, so bemerkt dagegen Hermann*) gewiss mit Recht: „Der Begriff eines einzigen Gottes setzt schon einen so hohen Grad von Geistesbildung voraus, dass es schlechterdings unmöglich ist, diesen Begriff für eher entstanden zu halten als die Vorstellung von mehreren Göttern. Ehe der Mensch sich zu dieser Idee erheben konnte, musste er erst die Erscheinungen der sinnlichen Natur in den Begriff einer Welt zusammengefasst haben und welche lange Zeit mag wohl nöthig gewesen sein, um erst dahin zu gelangen? Staunen hingegen über einzelne Naturerscheinungen, Furcht, Entsetzen, alles dieses musste gerade um so früher den Menschen auf die Vorstellung übermächtiger Wesen führen, je beschränkter seine Frfahrung, je unvollkommener seine Kenntnisse waren. Diese Vorstellungen von übermächtigen Wesen aber konnten bei der unzusammenhängenden Kenntniss der Natur, die der Mensch in den frühesten Zeiten haben, und bei der Unfähigkeit, Einzelnes in eine Gesammtheit zu vereinigen, die seinen Geist noch gefesselt halten musste, nur Vorstellungen von einzelnen unbegreiflichen Wesen sein; und gesetzt auch, er hätte das Unbegreifliche auf ein und dasselbe Wesen bezogen, so wäre das doch keineswegs Monotheismus zu nennen, sondern es wäre vielmehr seinem Wesen nach dasselbe, was Polytheismus ist. Denn es ist ein grosser Unterschied zwischen einem einzelnen und einem einzigen Gotte. Der einzelne ist zufällig einer, weil gerade noch kein anderer neben ihn gestellt worden, der einzige ist nothwendig einer und schliesst andere Götter neben sich aus, weil sie dem Begriff von ihm

*) Im angef. Brief an Creuzer, p. 36 f.

als der einzigen höchsten Ursache aller Dinge widersprechen. Eine Lehre daher, welche zufällig nur einen Gott kennt, ist der Sache nach wahrer Polytheismus, weil sie die Möglichkeit mehrerer Götter nicht aufhebt und nur darum bloss von einem weiss, weil sie von andern noch nichts gehört hat."

Diese Creuzer'sche Annahme einer den Mythologieen vorauszusetzenden reinen monotheistischen Urreligion gehört jedoch schon nicht mehr der philologischen Mythendeutung an, sondern der philosophischen; und so ist hier der Ort, auf einige philosophische Ansichten über Wesen und Ursprung der Mythologie, im weiteren Sinn der Religion überhaupt, einzugehen. An die zuletzt angeführten Einwände Hermann's schliesst sich auf's engste an die scharfsinnige Untersuchung David Hume's über „die natürliche Geschichte der Religion". Hume geht aus von der geschichtlichen Thatsache, dass wir die Menschheit, je weiter wir in's Alterthum zurückgehen, desto mehr in Polytheismus versenkt sehen*). „Keine Spur, keine Symptome von irgend einer vollkommeneren Religion. Die ältesten Erinnerungen der menschlichen Race zeigen uns noch dieses System als den volksthümlichen und sanktionirten Glauben. Der Nord und Süd, der Ost und West bezeugen einstimmig dieselbe Thatsache. Was kann einer so vollen Evidenz entgegengesetzt werden?" So weit Schrift und Geschichte zurückreicht, waren die Menschen polytheistisch; sollten sie vor dieser Zeit die Prinzipien eines reinen Theismus gehabt haben? In diesem Fall hätten die Menschen im Zustand der Unwissenheit und Barbarei die Wahrheit entdeckt und wären in Irrthum verfallen, sobald sie Wissenschaft und Kultur sich aneigneten! Es wäre nicht unvernünftiger, zu meinen, dass die Menschen eher Paläste als Hütten bewohnten und Geometrie trieben vor dem Ackerbau, als zu behaupten, dass sie die Gottheit zuerst als reinen Geist, allwissend, allmächtig und allgegenwärtig dachten, ehe sie dieselbe sich vorstellten als ein zwar mächtiges, aber doch beschränktes Wesen mit menschlichen Leidenschaften und Neigungen, Gliedern und Organen. Der menschliche Geist erhebt sich stufenweise, vom Niederen zum Höheren; durch

*) „Natural history of religion", Section I. (Works, Vol. IV, p. 420.)

Abstraktion vom Unvollkommenen bildet er sich eine Idee von der Vollkommenheit; und indem er allmählig die höheren Seiten seines eigenen Wesens von den niederen unterscheiden lernt, lernt er es, nur die erstern, noch um Vieles gesteigert und verfeinert, auf seine Gottheit zu übertragen. Nur gewaltige, in die Augen springende Argumente hätten diesen naturgemässen Entwicklungsgang ändern und mit einemmal den menschlichen Geist zu den reinen Prinzipien des Theismus führen können. Nun kann zwar wohl der denkende Geist einen solchen Beweis in der Weltordnung finden; aber es ist nicht wohl denkbar, dass eine derartige Betrachtung den Geist der Menschen schon damals beeinflussen konnte, als derselbe seine ersten rohen Religionsvorstellungen sich bildete. Sodann aber, vorausgesetzt, die Menschen wären durch vernünftige Naturbetrachtung von Anfang zum Glauben an ein höchstes Wesen gekommen, so hätten sie unmöglich diesen wieder verlassen und dem Polytheismus sich zuwenden können; sondern dieselben Vernunftprinzipien, welche anfänglich eine so erhabene Ueberzeugung hervorgebracht, hätten auch mit noch grösserer Leichtigkeit im Stande sein müssen, diese Ueberzeugung aufrecht zu erhalten. — Wenn hiernach der Polytheismus nicht aus Depravation eines vorangegangenen Monotheismus zu erklären ist, wie haben wir uns dann seine Entstehung positiv zu denken? Hume ist der Erste, der in Beantwortung dieser Frage auf die letzte Quelle zurückgeht, auf eine psychologische Analyse des religiösen Bewusstseins der Urzeit; darum verdient seine Untersuchung einen hervorragenden Rang unter aller hierher gehörigen Literatur und wird auch künftig aller Beachtung werth sein, wenn auch immerhin das Resultat seiner Untersuchung noch einseitig ausgefallen ist. Er geht*) von der Frage aus: Welches Motiv kann den Menschen überhaupt bestimmt haben zu der Annahme einer unsichtbaren intelligenten Macht? „Gewiss" — antwortet er — „nicht spekulative Neugierde oder reine Wahrheitsliebe; diess Motiv wäre zu fein für solch' grobe Vorstellungen und würde zur Naturforschung geführt haben, die für solche enge Fassungskraft viel zu schwierig war. Was

*) A. a. O. Section II, p. 427.

jene Urmenschen beeinflusste, waren nur die gewöhnlichen Empfindungen des menschlichen Lebens: die ängstliche Sorge um Glück, die Furcht vor künftigem Unglück, der Schrecken des Todes, Rachedurst, Verlangen nach Nahrung und sonstige Bedürfnisse. Von Hoffen und Fürchten, namentlich aber von letzterm, bewegt, grübelten die Menschen mit zitternder Neugier über den Gang der zukünftigen Dinge und untersuchten die mancherlei und entgegengesetzten Lebensgeschicke. Auf diesem regellosen Schauplatz, mit Augen, die noch regelloser und verblüffter sind, sehen sie die ersten dunklen Spuren der Gottheit.“ In dem erregten Empfindungs- und Triebleben haben wir hiernach die Quelle der Göttervorstellungen zu suchen; aber diese gehen doch nicht unmittelbar aus jenem selbst hervor; wir müssen nach einer vermittelnden Seelenkraft uns umsehen. Und hier weist nun Hume treffend auf die Einbildungskraft hin, welche, indem sie zum erregten Gemüthsleben begleitend hinzutritt, in entsprechender Weise thätig ist, Ideen oder Vorstellungsbilder von den Mächten zu entwerfen, von welchen wir uns so völlig abhängig fühlen. Und zwar ist bei dieser Thätigkeit die Phantasie geleitet von dem allgemein menschlichen Hang, alle Wesen nach Analogie des eigenen aufzufassen und die Eigenschaften, deren wir uns selbst innerlichst bewusst sind, auf die Aussenwelt zu übertragen. So finden wir menschliche Gesichter im Mond, Heere in den Wolken und vermöge eines natürlichen Hanges, wenn derselbe nicht durch Erfahrung und Reflexion korrigirt wird, schreiben wir jedem Ding, das uns wohl oder wehe thut, einen freundlichen oder feindlichen Willen zu. Daher entspringt die Häufigkeit und Schönheit der Personifikation in der Dichtung, welche die leblosen Naturdinge mit Verstand und Empfindung begabt. Derselbe Hang der Phantasie aber, welcher jetzt meistens nur noch in dem schönen Spiel der Poesie sich bethätigt, führte in der Vorzeit mit Nothwendigkeit und unmittelbar zum Glauben an unsichtbare mit Verstand und Willen handelnde und über den Geschicken des Menschenlebens waltende Mächte; jene unbekannten Ursachen der Wechselfälle des Lebens kleidete die Phantasie unwillkührlich in menschenähnliche Gestalt, um sie dadurch dem Menschen menschlich nahe zu rücken. Diese

so vorgestellten Wesen waren nun aber, obgleich Herren über die menschlichen Geschicke, doch nichts als eine höhere Menschenart; jedes einzelne von ihnen war ein beschränktes Wesen, unfähig, über das Ganze der Welt seinen Einfluss auszudehnen. Daher war es nothwendig, sie auf's Mannigfachste zu vervielfältigen, entsprechend der Mannigfaltigkeit von Vorgängen, die im Umkreis der ganzen Natur stattfinden. Jeder einzelne Ort wurde auf diese Weise mit einer Menge von Lokalgottheiten ausgestattet und so war der Polytheismus der herrschende Glaube. Bis hieher hätten wir aber nur erst den Glauben an unsichtbare menschenähnliche Wesen, an Geister wie Elfen oder Feeen, noch nicht aber ein System von Göttergeschichten. Hier sieht sich Hume nun doch genöthigt, die beiden alten Erklärungsweisen auch noch zu Hülfe zu nehmen: die Allegorie und den Euemerismus. Er denkt sich's so: *) Die Beschränktheit der einzelnen unsichtbaren Wesen führt dazu, die verschiedenartigen menschlichen Lebensgebiete, Ereignisse oder Gefühle oder Systeme von Handlungen unter sie als ihre besonderen Regierungsbezirke auszutheilen. Dadurch bekommen die an sich völlig unbestimmten Wesen bestimmte Charaktere und Attribute, sie werden zu Individualitäten; und nun ist's fast unvermeidlich, ihnen auch eine Geschichte zu geben, wie sie zum Leben menschlicher Individuen gehört, also eine Genealogie ihrer Abstammung und eine Reihe von Thaten und Abenteuern, entsprechend ihrem vorausgesetzen Charakter und ihrer Machtsphäre; hat man aber einmal solche Aehnlichkeiten und Analogien, so liegt es ganz in der Natur des Menschen, sie immer weiter auszuspinnen, wobei im Einzelnen immer auch manches Willkührliche und Ungeschickte mit unterläuft. So beruhte die Ausbildung des mythologischen Systems wesentlich auf Allegorie. Aber dasselbe erhielt auch manche nicht unwesentliche Bereicherung durch Apotheose verdienstvoller Menschen, mit welchen man um so eher den Himmel füllen konnte, als ja auch die anfänglichen Götter nicht viel mehr als potenzirte Menschen gewesen waren. Die reale Geschichte der Thaten solcher vergötterter Menschen wurde dann, indem

*) A. a. O. Section V, p. 441.

sie durch die Tradition entstellt und von dankbarer Pietät und poetischer Phantasie in's Wunderbare gesteigert wurde, unter den Händen von Poeten, Allegorikern und Priestern wieder eine ergiebige Quelle von Fabeln. Nun aber hatte man mit all' dem nur erst Göttervorstellungen und -Geschichten; aber die unsinnliche Vorstellung eines unsichtbaren Geistwesens wäre ein zu feines Objekt für die rohere Fassungskraft der Menge; es lag also in der Natur der Sache, die unsinnliche Vorstellung an ein sinnliches Bild anzuknüpfen, in welchem der Gott sich den Sinnen vergegenwärtigte. Denn so stark auch die Neigung der Menschen ist, an unsichtbare Geistwesen in der Natur zu glauben, so ist doch auch die Neigung nicht weniger stark, ihre Aufmerksamkeit auf sinnliche, sichtbare Objekte zu fixiren; die Nothwendigkeit, diese entgegengesetzten Neigungen zu versöhnen, führt zur Verknüpfung der unsichtbaren Macht mit einem sichtbaren Gegenstand. Solche Gegenstände können entweder natürliche sein, wie bei der Verehrung hervorragender Naturdinge, oder künstliche, wie die Götterstatuen und Bilder. Durch diese letztern hatten die Künstler grossen Einfluss auf Förderung des öffentlichen Gottesdienstes und auf die Bestimmung seiner Objekte, der Götter selbst. — Nachdem Hume auf diese Weise den Polytheismus als ursprüngliche Religion nachgewiesen und psychologisch erklärt hatte, sucht er schliesslich auch vom Theismus eine psychologische Erklärung zu geben (Section VI). Er geht davon aus, dass die theistischen Ueberzeugungen der meisten Menschen noch heut zu Tage nicht auf Vernunftgründen beruhen, sondern gerade auf der unvernünftigen Instanz solcher zufälligen und ordnungswidrigen Erscheinungen, für welche sich keine (natürliche) Ursache einsehen lässt. Er schliesst daraus, dass auch die geschichtliche Entstehung des theistischen Glaubens unter der Menschheit nicht sowohl auf Vernunftbeweisen, als auf einem gewissen Zuge des Denkens, der ihrem Genius und ihrer Fassungskraft mehr angemessen war, beruht haben werde. Näher denkt er sich diess so. Unter der Mehrheit beschränkter Götter konnte in einem Volk der eine oder andere zum Gegenstand besonderer Verehrung werden; sei es nun, dass man annahm, bei der Vertheilung der Welt unter die einzelnen

Götter sei ihre Nation der Jurisdiktion dieser besondern Gottheit unterworfen worden, er sei also der besondere Stamm- oder Volksgott; oder dass man sich die Götter nach dem Muster einer menschlichen Verfassung regiert dachte von einem Monarchen, dessen Vasallen die andern alle sind. In beiden Fällen, sei es nun, dass man diesen Gott für den höchsten Patron des einzelnen Volks, oder für den allgemeinen Souverain des Himmels hielt, suchten seine Verehrer sich dadurch bei ihm in Gunst zu setzen, dass sie in ihren Lobpreisungen und Schmeicheleien ihn immer höher und höher erhoben. Wo vollends Thronfolge stattfand, wie bei Saturn, Kronos und Zeus, da schwollen die Majestätstitel bei jedem Nachfolger noch ungeheurer an als beim Vorgänger, bis sie zuletzt bei dem nicht weiter zu überschreitenden Prädikat des Unendlichen angelangten. Zwar gibt es auch hier noch einen Fortschritt in die überfeine Erhabenheit des Mysteriums, mit welchem aber aller vernünftige Kultur aufhört. Wogegen, wenn sich die Menschen beschränken auf den einfachen Begriff eines vollkommenen Wesens, das Schöpfer der Welt ist, so trifft diess dann zusammen mit dem Resultat einer wahren Philosophie und eines vernünftigen Denkens, ob es gleich nicht ein vernünftiges Denken war, das zu diesem Begriff hinführte, sondern nur die Schmeichelei und Furcht des gemeinsten Aberglaubens. Der so entstandene Theismus vermag jedoch selten oder wenigstens meistens nicht auf die Dauer allen Polytheismus zu unterdrücken; der menschliche Geist vermag sich nicht auf der Höhe des reinen Begriffs des Einen unendlichen Gottes zu halten, sondern bedarf zu seiner Stütze immer wieder die Vorstellung untergeordneter Geister als Mittelwesen zwischen dem schwachen Menschen und der erhabenen Gottheit. Da nun diese Halbgötter oder Mittelwesen mehr Theil haben an der menschlichen Natur und uns vertrauter sind, so werden sie leicht die Hauptobjekte der Verehrung und führen so wieder zu der gleichen oder ähnlichen Idololatrie zurück, über welche der Theismus sich prinzipiell erhoben hatte. So schwanken die Menschen im Verlauf der Religionsgeschichte zwischen diesen zwei entgegengesetzten Gefühlen: bald erheben sie sich vom sinnlich Beschränkten zur übersinnlichen Wesenheit und zum unend-

lichen vollkommenen Gott und Schöpfer, bald sinken sie in der Schwachheit, die sich an ein unmittelbar und sinnlich Gegenwärtiges anklammern will, wieder zu den Mittelwesen und zuletzt zum todten Bild herab. — Wir haben diese Hume'sche Theorie ausführlicher dargestellt, weil sie entschieden zum Scharfsinnigsten gehört, was überhaupt über diese Materie geschrieben worden ist. Ihre Stärke liegt in der feinen Psychologie, in der Beobachtung und Analyse der Seelenkräfte und Seelenzustände, die bei der Genesis der Mythologie und der Religion überhaupt in's Spiel kommen; und die Evidenz seiner Ausführungen liegt, wie diess immer bei der wahrhaft philosophischen Methode der Fall sein muss, in den schlagenden Analogieen aus der Geschichte aller Zeiten und aus der täglichen Erfahrung. Dabei wird aber freilich kein Besonnener übersehen können, dass über dieser (wenn ich der Kürze halber mich so ausdrücken darf) empirischen Deduktion die ideale Seite jenes Prozesses verkürzt und zum Theil ganz übersehen worden ist. Die niederen Triebe und Empfindungen der menschlichen Natur sind ja wohl allerdings bei der Genesis der Religionen wesentlich mitthätig gewesen; darin wird Hume Recht behalten auch gegenüber den einseitig idealistischen Theorieen der neueren deutschen Philosophie. Allein dass jene niedere Seite der menschlichen Natur von Anfang im religiösen Prozess allein thätig gewesen sei, wie es bei Hume den Anschein hat, das müssen wir mit aller Entschiedenheit leugnen; und zwar aus dem einfachen Grunde: weil aus solchen (nach Hume) irreligiösen Anfängen nie Religion geworden wäre. Wären der Inhalt und die Motive der mythologischen Phantasie nur in den Erregungen der sinnlich-selbstischen Natur des Menschen gelegen, so hätte alle und jede weitere Entwicklung nur ein raffinirteres System der Selbstsucht herausgebracht, nie aber eine reinere Religion. Denn aus Nichts wird Nichts. Hume erklärt ausdrücklich (a. a. O. p. 434) den anfänglichen Polytheismus für eine Art von abergläubischem Atheismus, denn „alle polytheistischen Götter sind im Grunde nichts Besseres gewesen als die Elfen und Feeen unserer Vorfahren, die keine fromme Verehrung verdienen". Allerdings verdienen diese keine fromme Verehrung, aber sie haben eine solche auch nie,

in keiner mythologischen Religion wirklich genossen, sondern überall werden sie sehr deutlich und bestimmt von den eigentlichen Kultusgöttern unterschieden. Und zwar liegt der Unterschied darin, dass jene blosse unbestimmte, individualitätslose Geister sind, welche in unabsehbarer Menge die Natur erfüllen, nicht aber ein Allgemeines in sich repräsentiren, nicht ein allgemeines Naturgebiet beherrschen, wie die Kultusgötter diess thun. Es fehlt jenen mit einem Wort die Allgemeinheit und ebendamit das geistige Moment, der über die vereinzelte Existenz übergreifende bedeutende, vernünftige Gehalt. Eben insofern sind sie die blossen Erzeugnisse einer an die Endlichkeit des Naturlebens hingegebenen, spielenden Phantasie, im bestimmtesten Unterschied von den hehren Gestalten, in welchen die kindlich-fromme Phantasie den religiösen Ahnungen und Trieben des Gemüths einen entsprechenden, würdigen Ausdruck gibt; zu einem solchen Ausdruck erhabener Gefühle eigneten sich nur die erhabenen Erscheinungen der Natur; mit diesen dachte man sich daher von Anfang die Götter wesenseins verknüpft. Dass Hume hingegen die gehaltlosen und unbestimmten Gespenster für die anfänglichen Erzeugnisse der (religiösen) Phantasie hält, musste ihm das Verständniss für den wahrhaft religiösen Inhalt der Mythologie erschweren; sie blieb ihm daher auch immer ein religionsloser Aberglaube. Zugleich aber erschwerte er sich dadurch, dass er die Beziehung auf die Naturgegenstände erst nachträglich zu den ansich ganz naturlos und unbestimmt vorgestellten Götter- oder Geisterwesen (Gespenstern) hinzutreten liess, auch in hohem Grad das richtige Verständniss für die innere Nothwendigkeit und Regelmässigkeit der mythologischen Sagenbildung, die ihre Wurzel eben in der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit der Verknüpfung von unsichtbaren Götterwesen und sichtbaren Naturerscheinungen hat. In Verkennung dieser Unmittelbarkeit und der darin begründeten Nothwendigkeit des weiteren Prozesses muss Hume doch wieder die alten künstlichen Erklärungsmittel der Allegorie und euemeristischen Menschenvergötterung zu Hülfe ziehen, also Willkühr statuiren da, wo vielmehr die innere (physiologische) Nothwendigkeit eines geistigen Prozesses aufzusuchen ist. Was endlich seine Erklärung der Genesis

des Theismus aus dem Polytheismus heraus betrifft, so hat er auch hier gewiss einiges Richtige getroffen, aber mehr nur in der äussern Erscheinung des Entwicklungsgangs, wogegen er das zu Grunde liegende treibende Motiv desselben gänzlich verkannt hat; er sucht auch dieses wieder nur in den niedersten Regionen, in Furcht und Schmeichelei. Es war in Wahrheit gerade umgekehrt das Hervortreten und Ueberwiegendwerden der höheren, ethischen Seite des Menschen, was diesen nöthigte, auch seine Götter mit ethischem Gehalt zu erfüllen und als Träger ethischer Ideen und Lebenssphären zu denken; und da nun die sittliche Weltordnung noch ganz anders als die natürliche eine in sich geschlossene und widerspruchslose Einheit darstellt, so war es hiedurch fast unvermeidlich nahe gelegt, einen einzigen Gott zum Träger der in sich einheitlichen sittlichen Weltordnung zu machen und damit war im Prinzip wenigstens schon der Monotheismus erreicht.

Hume's Theorie, welche über der feinen Zeichnung des äusserlich-empirischen Hergangs den idealen Hintergrund der Mythologie übersehen hat, findet ihre wesentliche Ergänzung und Korrektur in der neueren deutschen Philosophie, wobei wir jedoch wiederholen, dass diese ihrerseits auch der Ergänzung durch Hume sehr dringend bedarf, was eben die erstre Seite, die empirische, betrifft. Hegel stimmt mit Hume ganz überein in der Abweisung der Annahme einer ursprünglichen reineren Religion, indem er dieselbe noch gründlicher als Hume durch apriorische, aus dem Wesen des Geistes und seiner Entwicklung entnommene Argumente widerlegt, so aber, dass er zugleich den wahren Kern jener unwahren Vorstellung herausschält. Es ist diese Einigkeit des Menschen mit Gott und der Natur, wie sie von der primitiven Religion ausgesagt wird, nach Hegel*) allerdings die wesentliche Bestimmung des Menschen ansich, macht die Idee des Menschen aus; denn der Mensch ist Vernunft, ist Geist und durch diese Anlage ist er ansich das Wahrhafte. Aber ein Anderes ist die nähere Bestimmung, dass diese im Begriff des Menschen liegende Einsicht als erster Zustand in der Zeit vorgestellt wird, als ein solcher, der nicht hätte verloren gehen

*) Religionsphil. II, p. 266 ff.

sollen und der nur zufällig verloren gegangen ist. Das ist Verwechselung des absolut Ersten, des Begriffs, und des empirisch Ersten, der anfänglichen Erscheinung in der Realisirung des Begriffs. Warum soll denn aber Das, was zum Begriff des Menschen gehört, nicht auch von vornherein als wirkliche Existenz vorhanden gewesen sein? Es steht dem entgegen die Natur des Geistes: der Geist ist nur das, wozu er sich macht. Der Begriff, Das was das Wesen ansich bildet, ist nicht selbst auch schon Zustand, existirende Wirklichkeit, sondern erst die Realisirung des Begriffs macht Zustände, Wirklichkeit, und diese Realisirung muss von ganz anderer Art sein, als die Vorstellung vom paradiesischen Urzustand meint. Der Mensch ist wesentlich Geist; aber um diess auch in Wirklichkeit zu werden, muss er sich erst zur Freiheit erheben, aus seinem Versenktsein in die Natur sich zurückziehen, sich entzweien mit der Natur und erst durch und auf diese Entzweiung sich mit ihr versöhnen und nicht nur mit der Natur, sondern auch mit seinem Wesen, seiner Wahrheit. Erst diese durch die Entzweiung hervorgebrachte Einigkeit ist die des Geistes würdige, die wahre selbstbewusste Einigkeit. Schon diess, dass das Paradies oder die reine Urreligion verloren ist, zeigt uns, dass es nicht absolut als Zustand wesentlich ist; denn das wahrhaft Göttliche, seiner Bestimmung Gemässe geht nicht verloren, ist ewig und anundfürsich bleibend. Dieser Verlust des Paradieses muss vielmehr als göttliche Nothwendigkeit betrachtet werden. Nur die Pflanze ist in der ungebrochenen Einheit mit ihrer Natur; der Geist hingegen, dessen Wesen die Freiheit ist, muss erst durch die Trennung von seiner Unmittelbarkeit die wahre Einheit erlangen, durch seine Entzweiung hindurch zur Versöhnung kommen. Was insbesondere die Vorstellung betrifft, dass in der natürlichen, noch nicht von Reflexion gebrochenen Einheit des Menschen das wahrhafte Bewusstsein von Gott gelegen habe, so gilt hiegegen: Der Geist ist nur für den Geist, der Geist in seiner Wahrheit nur für den freien Geist und diess ist derjenige, welcher absehen gelernt hat vom unmittelbaren Wahrnehmen ebensowie von der einseitigen Verstandesreflexion. Theologisch ausgedrückt ist diess der Geist, der zur Erkenntniss der Sünde gekommen ist, d. h.

zum Bewusstsein der unendlichen Trennung des Fürsichseins (des Endlichen) gegen die Einheit, und der aus dieser Trennung wieder zur Einheit, und Versöhnung gekommen ist. Die natürliche Unmittelbarkeit ist so nicht die wahrhafte Existenz der Religion, vielmehr ihre niedrigste, unwahrhafte Stufe. — Näher charakterisirt nun Hegel die primitive Religion oder die Naturreligion so: „Ihre Bestimmtheit ist im Allgemeinen die Einheit des Natürlichen und Geistigen, sodass die objektive Seite, Gott, als Natürliches gesetzt und das Bewusstsein befangen ist in natürlicher Bestimmtheit. Die Naturreligion enthält also sogleich das geistige Moment oder Diess, dass Geistiges dem Menschen als das Höchste gilt; sie hat keineswegs bloss Aeusserliches, physikalisch-Natürliches zum Gegenstand, so dass sie die Naturdinge in ihrer blossen sinnlich-äusserlichen Erscheinung göttlich verehren würde, sondern sie hat zum Gegenstand geistig-Natürliches; es ist die Religion des Geistigen, aber in seiner Aeusserlichkeit, Natürlichkeit, Unmittelbarkeit. Es ist von jeher, auch in der Naturreligion schon, Gott dem Menschen präsent.“ Dieser Satz Hegel's ist sehr richtig; er enthält eben das, was wir bei Hume's Theorie vom Ursprung der Religion vermissten; und bei Hegel ist diess auch eine naheliegende und nothwendige Konsequenz; denn jede besondere Religion und so auch die Naturreligion ist ja nur eine bestimmte Erscheinung des religiösen Geistes, eine Stufe in der Entwicklung des religiösen Bewusstseins; dieses selbst aber gehört in seiner Allgemeinheit und Ganzheit somit von Anfang schon unter die Formen des absoluten Geistes, unter die Lebensgebiete, in welchen die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen in die Erscheinung tritt, muss also von Anfang schon irgendwie Gott in sich tragen, von unendlichem Gehalte erfüllt sein. Um so mehr muss uns nun aber auffallen, ja wir müssen es geradezu als einen Widerspruch mit dem eben Gesagten betrachten, dass Hegel gleichwohl an den Anfang der Religionsgeschichte eine so niedere Stufe stellt, dass er selbst gesteht, sie des Namens der Religion nicht für würdig halten zu können. Er sagt nehmlich (p. 281): „Hier, in der ersten unmittelbaren Religion hat der Mensch noch keine höhere Macht als sich selbst. Ueber dem zufälligen Leben,

dessen Zwecken und Interessen, ist wohl eine Macht, aber diese ist noch keine wesenhafte, als an und für sich allgemeine, sondern fällt in den Menschen selbst. Das Geistige ist auf einzelne, unmittelbare Weise." „Eigentliche Religion kann diese erste Form noch nicht genannt werden, denn zur Religion gehört wesentlich das Moment der Objektivität, dass die geistige Macht für das Individuum, für das einzelne, empirische Bewusstsein als das Allgemeine erscheint; diese Objektivirung ist eine wesentliche Bestimmung, auf die es ankommt. Erst mit ihr beginnt Religion, ist ein Gott und auch bei dem niedrigsten Verhältniss ist wenigstens ein Anfang davon. Der Berg, der Fluss ist nicht als dieser Erdhaufe, als diess Wasser das Göttliche, sondern als Existenz des Gottes, eines Wesentlichen und Allgemeinen. Diess finden wir aber bei der Zauberei als solcher (der ersten Stufe der Naturreligion) noch nicht. Das einzelne Bewusstsein als dieses und somit gerade die Negation des Allgemeinen ist hier das Mächtige; nicht ein Gott in dem Zauberer, sondern der Zauberer selbst ist der Beschwörer und Besieger der Natur. Es ist diess die Religion der sich selbst noch unendlichen Begierde, also der sich selbst gewissen sinnlichen Einzelheit." (p. 290.) Damit stünden wir ja also genau wieder auf demselben Punkte, von welchem Hume die Religion ausgehen liess. Wie kann denn aber die Religion mit einer solchen Stufe beginnen, die selbst, nach Hegel's eigenem Zugeständniss, noch gar nicht Religion ist, weil ihr ein wesentliches Moment, ja das konstituirende Moment dieses Begriffs fehlt, nehmlich die Beziehung des einzelnen, endlichen Bewusstseins auf eine geistige Macht als ein ihm gegenüber Allgemeines, Höheres? Die erste Erscheinungsform eines Begriffs muss doch, wenn auch auf noch so unvollkommene Weise, irgendwie diesen Begriff nach seinen konstituirenden Merkmalen schon in sich haben, sonst wäre sie ja gar nicht Erscheinung dieses Begriffs, sondern irgend eines andern! Und wenn auf der ersten Stufe in keiner Weise schon ein Allgemeines gesetzt wäre, sondern vielmehr „die reine Negation des Allgemeinen", wie und wo sollte dann das Allgemeine in den Entwicklungsprozess hereinkommen? wie sollte aus dieser noch nicht eigent-

lichen Religion überhaupt je Religion werden? Aus Nichts wird ja Nichts! Doch freilich, dieser Punkt bereitet Hegel wenig Schwierigkeiten; denn der reale Prozess der Geschichte, sowohl der allgemeinen als auch der speziellen religiösen Geschichte, ist ihm ja zugleich und wesentlich der ideale Prozess der logischen (dialektischen) Bewegung des Begriffs, in welchem das Umschlagen der Gegensätze in einander den treibenden Hebel bildet. So lässt er auch hier den Fortgang aus der ersten Stufe der Naturreligion einfach mittelst Umschlagens aus der im Bewusstsein gesetzten Endlichkeit in die Unendlichkeit vor sich gehen; da wo der reale Prozess zu beschreiben, die inneren und äusseren Bedingungen und Motive des Fortschritts aufzuzeigen und das Auseinandergehen in die verschiedenen Richtungen der religiösen Entwicklung zu erklären gewesen wäre, da finden wir bei Hegel statt alles dessen eine lange Abhandlung über „den metaphysischen Begriff", in welcher wir alles Mögliche erfahren über die logische Natur des Begriffs und seine dialektische Bewegung, ganz und gar nichts aber über jene Dinge, die uns hier allein interessiren. So ist für Hegel der einseitige Intellektualismus, der ihm schon den Religionsbegriff verdarb, namentlich auch für eine richtige Erkenntniss der religiösen Urgeschichte verhängnissvoll geworden. Die reale Geschichte deckt sich keineswegs mit den Verhältnissen logischer Kategorien (selbst wenn es mit der dialektischen Bewegung innerhalb derselben seine Richtigkeit hätte); ihre Entwicklungen sind das Resultat zweier ganz anderer Faktoren: des inneren Wollens und Fühlens und der äusseren Reize und Bedingungen; und so gewiss auch hier im Allgemeinen der Entwicklung Regelmässigkeit und Nothwendigkeit herrscht, so ist diess doch nicht die Nothwendigkeit eines logischen Verhältnisses, sondern die physiologische Nothwendigkeit eines psychologischen Prozesses. Ein solcher Prozess schliesst nun aber weder Schwankungen und Unregelmässigkeiten im Einzelnen, noch auch Rückschritt und Zerfall aus. Wenn wir also Naturvölker auf einer so niederen Religionsstufe stehen sehen, dass von ihr aus ein Fortschritt weder apriori denkbar ist noch von der Geschichte irgendwo als wirklich dargethan wird, wie eben beim Fetischismus der

Fall ist: so werden wir diese Stufe nicht als den zukunftsreichen Anfang an die Spitze der Religionsgeschichte stellen dürfen, sondern werden sie als die Folge eines Rückschritts und Zerfalls, als verkümmerten Rest einer früheren höheren Stufe betrachten. Hegel selbst beschreibt eine solche Stufe der Naturreligion, die wir insofern wohl für den Anfang nehmen könnten, als von ihr aus sowohl Fortschritt als Rückschritt denkbar ist: „wo die Naturmächte als ein Allgemeines und somit gegen das einzelne, empirische Bewusstsein Machthabendes auftreten, wo individuell oder elementarisch grosse Gegenstände, wie Himmel, Meer, Sonne, Mond u. dgl. dem Menschen als rein unabhängige Mächte gegenübertreten.“ (p. 297 f.) Dieser Standpunkt sei ein Mittleres zwischen dem niedersten, wo der Mensch gar nicht zum Bewusstsein eines Allgemeinen komme, und dem höheren, wo er die Allgemeinheit nicht mehr in Naturdingen finde, die Natur überhaupt ihm nicht mehr das Machthabende sei. Bei dieser Anerkennung der Naturdinge als höhere Macht über dem Menschen sieht sich dieser auf's Bitten angewiesen, aber zugleich fordert er, dass die Bitte Wirkung habe, sie soll eine Macht sein, die der Mensch über das Göttliche ausübt; so „vermischt sich beides, die Anerkenntniss der Uebermacht des Gegenstandes und andererseits das Bewusstsein meiner Macht, wornach ich die Uebermacht ausüben will über diesen Gegenstand. Die Verehrung solcher Naturgegenstände ist so ganz zweideutig, es ist nicht reine Verehrung, sondern diese ist gemischt mit Zauber.“ Eben eine solche Mischform ist es, was wir als den Anfangs- und Ausgangspunkt der Religionsgeschichte fordern müssen, um sowohl Fortschritt als Rückschritt und um die mancherlei Richtungen der weiteren Entwicklung denkbar zu machen. Und genau diess ist es auch, was uns gerade die ältesten Religionsurkunden, die indischen Veden, wie wir sehen werden, als frühesten Zustand der Menschheit noch deutlich erkennen lassen. Doch davon nachher mehr; zunächst haben wir noch die jüngste Philosophie der Mythologie kennen zu lernen, welche in Schelling's nachgelassenen Schriften enthalten ist.

Schelling geht*) aus von einer Kritik der bisherigen

*) „Philosophie der Mythologie“, I.

Theorien über Wesen und Ursprung der Mythologie. Er verwirft jeden Gedanken an Erfindung oder Erdichtung der Mythen, sei es durch Einzelne oder durch die sogenannte Volkspoesie; nicht die Völker und nicht Einzelne sind es, welche die Mythologie machen, sondern die bestimmte Mythologie eines Volks entsteht mit ihm zugleich als sein individuelles Bewusstsein und es fällt daher diese Entstehung in die Uebergangsperiode, wo es noch nicht als bestimmtes Volk vorhanden, aber eben im Begriff ist, sich als solches auszuscheiden und abzuschliessen; und zwar ist letzteres, die Ausscheidung eines Volks als dieses bestimmten, die Folge von der Ausscheidung und Fixirung eines bestimmten mythologischen Bewusstseins oder vom Hervortreten verschiedener Götter in dem bis dahin einigen Bewusstsein der Menschheit (a. a. O. p. 109.) War aber die Völkertrennung verursacht durch das Auseinandergehen eines bis dahin einigen Bewusstseins, so konnte umgekehrt die der Trennung vorausgesetzte Einheit des Menschengeschlechts durch nichts so entschieden erhalten werden als durch das Bewusstsein eines allgemeinen und der ganzen Menschheit gemeinsamen Gottes. Wenn hierin Schelling ganz mit Creuzer übereinzustimmen scheint, so weicht er doch sofort in der näheren Erklärung jenes Satzes entschieden von diesem ab. Nicht einen reinen absoluten Monotheismus als theoretische Erkenntniss der Urmenschheit will er an den Anfang setzen; denn „unter solcher Voraussetzung wäre der Polytheismus der geschichtlichen Zeit blosse Verschlechterung, für welche sich überdiess gar kein positiver Grund denken liesse“. Vielmehr kann die einheitliche Urreligion bloss relativer Monotheismus gewesen sein; der eine, gemeinsame Gott kann nur insofern einer gewesen sein, als die andern noch nicht im Bewusstsein hervorgetreten waren, als er das erste Glied in der folgenden Reihe der successiven Götter des Polytheismus war. Er war also eigentlich von Anfang schon ein mythologischer Gott, potentia nehmlich, sofern mit ihm schon die Reihe der mythologischen Göttergeschichte begonnen hat; actu freilich wurde er erst dadurch mythologisch, dass der zweite, dritte und so fort kam und vom Bewusstsein Besitz ergriff. Unter dieser Voraussetzung eines nur relativen Monotheismus ist der Poly-

theismus „wahrhafter Uebergang zum Bessern, zur Befreiung der Menschheit von einer ansich wohlthätigen, aber ihre Freiheit erdrückenden, alle Entwicklung und damit die höchste Erkenntniss niederhaltenden Gewalt; offenbar ist diess eine begreiflichere und zugleich erfreulichere Ansicht, als jene, welche eine ursprünglich reine Erkenntniss völlig zwecklos, ohne dass dieser Vorgang irgendwie als Vermittlung eines höheren Resultats erschiene, sich zerstören und untergehen lässt“. (p. 139). Auch durch die Annahme einer „Uroffenbarung“ würde die Voraussetzung eines reinen absoluten Monotheismus der Urreligion nicht denkbarer; denn einmal ist Offenbarung als bestimmte That Gottes ein geschichtlicher Vorgang, kann also nicht in der Weise eines ruhenden Zustands aller Geschichte vorausgestellt werden; und dann liesse sich auch die angenommene Entstellung des ursprünglichen Inhalts einer Offenbarung nur im Verlauf der geschichtlichen Zeit denken, müsste also in der geschichtlichen Erinnerung der Völker aufbewahrt sein; nun ist aber vielmehr von dem ersten wirklichen Bewusstsein der Menschen, vor welchem sie keine andere Erinnerung haben, also vom ersten Anfang der Geschichte an auch schon Polytheismus vorhanden, sofern ja der relative Monotheismus des ersten Gottes einer mythologischen Succession auch schon potentieller Polytheismus ist. (p. 179). Die Mythologie beruht also auf einem nothwendigen, geschichtlichen Prozess, in welchem Alles eigentlich gemeint und zwischen Form und Inhalt gar nicht zu scheiden ist. Und zwar hat dieser Prozess schon im ersten wirklichen Bewusstsein der Menschheit seinen Grund, aus welchem er nothwendig hervorgehen muss; aber auch sein ganzer Verlauf ist eine nothwendige Bewegung, welcher das Bewusstsein selbst in der That unterworfen ist, die es in Wahrheit successiv durchlebt (p. 195 ff.). Die Geschichte der Götter, welche in der Aufeinanderfolge der mythologischen Völker und innerhalb der griechischen Mythologie selbst wieder in der Folge von Uranos, Kronos und Zeus sich vollzieht, ist eine wirkliche Geschichte des religiösen Menschheitsbewusstseins, welches die einzelnen durch jene Götter repräsentirten Momente durchleben muss. Diese Momente sind aber nicht etwa bloss ideale Bewusstseinsformen, logische Kategorien oder phänomenologische Stufen

im Fortschritt des Wissens, der Erkenntniss; nein es sind durchaus reale Potenzen, welche vom Bewusstsein Besitz ergreifen; und zwar sind es dieselben Realpotenzen, die auch schon dem Werden der Welt zu Grunde liegen und welche das Leben Gottes selbst konstituiren, also die Potenzen der Kosmogonie und Theogonie. Es ist also die Mythologie als successiver Polytheismus der Prozess, durch welchen die göttlichen Potenzen oder kurzweg Gott mittelbar (in der Form des Bewusstseins) wiedergesetzt wird d. h. sie ist ein theogonischer Prozess. Hiermit wird, was zunächst nur menschheitliche, subjektive Geschichte schien, zu einem rein objektiven, einem allgemeinen oder absoluten Geschehen, denn „das menschliche Bewusstsein geht im mythologischen Prozess nach demselben Gesetz durch dieselben Stufen hindurch, durch welche ursprünglich die Natur hindurch gegangen ist; die Prinzipien des mythologischen Prozesses sind zugleich die alles Seins und Werdens, des geschichtlichen wie des natürlichen". (p. 216.) Nach dieser allein wahren objektiven Erklärung der Mythologie liegt ihr letzter Grund und der wahre Schlüssel ihres Verständnisses nicht in Geschichtlichem, sondern in übergeschichtlichen, transcendent-metaphysischen Verhältnissen, kurz gesagt im Wesen Gottes selbst. Wir müssen also, um die metaphysische Begründung der Mythologie zu verstehen, einen Augenblick auf den Gottesbegriff Schelling's, wie er in seinen nachgelassenen Schriften dargestellt ist, zurückblicken. Ganz entsprechend den 3 Momenten Gottes nach der Freiheitslehre: Grund (Macht), Existenz (Verstand) und Liebe finden wir auch hier 3 Potenzen: Das Seinkönnen oder die (selbst nicht seiende) Möglichkeit alles Seins, auch das Subjekt des Seins genannt; sodann sein reines Gegentheil: das reine Sein ohne alles Können, nicht Subjekt, sondern bloss Prädikat und Objekt; endlich die Einheit beider: das sichselbstbesitzende Seinkönnen oder der Geist. In der gegensatzlosen Einheit dieser 3 Potenzen hat aber Gott erst ein begriffliches, potentielles Sein; zur Aktualität kommt dasselbe erst durch die Scheidung oder Spannung dieser Potenzen infolge des göttlichen Willens, worin zugleich der Fortgang zur Welt liegt. Diese Spannung besteht darin, dass die zwei ersten Potenzen ihr Verhältniss

zu einander umkehren, das Seinkönnen als wirkliches Sein gesetzt wird, um vom (eigentlichen) Sein erst wieder überwunden und zur Möglichkeit herabgesetzt zu werden. Hierauf beruht der kosmogonische und, weil dadurch erst Gott als sichselbst besitzender Geist aktuell wird, zugleich der theogonische Prozess, der, durch die Natur hindurch gehend, im menschlichen Bewusstsein seinen Schlusspunkt erreicht. In diesem sind die Potenzen wieder in ihrer Einheit, es ist also das Gott wieder (nachdem er durch die Spannung der Potenzen im kosmogonischen Prozess gleichsam aufgehoben war) setzende. Aber diess Gott setzende Prinzip ist das menschliche Bewusstsein doch nur seiner reinen Substanz oder ruhenden Innerlichkeit nach d. h. „vor allem wirklichen Aktus", „als nicht wissendes und nicht wollendes"; in diesem seinem reinen Ansichsein ist es der übergeschichtliche (transscendente) „Anfangs- und Ausgangspunkt jeder die Mythologie erklärenden Entwicklung". „Also nicht von einem ursprünglichen Atheismus lassen wir das menschliche Bewusstsein ausgehen, aber ebensowenig von einem entweder selbst erfundenen oder durch Offenbarung mitgetheilten Monotheismus". (Phil. d. Myth. II, p. 119 f.) Wir sehen deutlich, es ist dieser vorausgesetzte Ausgangspunkt nur die Anlage des menschlichen Geistes zur wahren, monotheistischen Religion oder, wie Hegel sagen würde, die Idee, das Ansich des religiösen Geistes, nicht aber eine erste Wirklichkeit, nicht ein erscheinender Anfangszustand desselben; „das erste wirkliche Bewusstsein", setzt vielmehr Schelling an obiger Stelle selbst hinzu, „zeigt sich sogleich als mythologisch afficirtes". „Wir können also nicht fragen, wie das Bewusstsein zu Gott komme. Es hat gar keine Zeit, sich erst Vorstellungen oder Begriffe von Gott zu machen, und dann wieder ebensowenig Zeit, diese Begriffe in sich zu verdunkeln oder zu entstellen. Seine erste Bewegung ist nicht eine Bewegung, durch die es den Gott sucht, sondern eine Bewegung, durch die es sich von ihm entfernt; es hat also den Gott apriori d. h. vor aller wirklichen Bewegung, also — wesentlich an sich. Diejenigen, welche die Menschheit von einem Begriff Gottes ausgehen lassen, werden niemals erklären können, wie aus diesem Begriff Mythologie entstehen

konnte; aber nicht bloss diess, sondern sie haben wohl auch nicht überlegt, dass, wie immer sie sich die Entstehung dieses Begriffs denken, ob durch selbsterzeugte Erkenntniss oder durch Offenbarung, sie in beiden Fällen selbst einen ursprünglichen Atheismus des Bewusstseins behaupten, dem sie in anderer Hinsicht sich entgegenstellen". Eben desswegen nun aber, weil das urmenschliche Bewusstsein Gott nur an sich hat, in seinem Wesen, nicht auch für sich, in seinem Wissen: eben desswegen muss es aus seiner ruhenden, einheitlichen Wesenheit heraustreten in die wirkliche Bewegung und mit diesem Uebergang ist es sofort dem theogonischen Prozess hingegeben. Die Potenzen, die in dem Wesen des menschlichen Bewusstseins zu einer vorläufigen Einigung und Ruhe gekommen sind, setzen sich auf's Neue in Spannung gegen einander und so wiederholt sich nun derselbe Prozess, welcher als kosmogonischer dem menschlichen Bewusstsein vorausgegangen war und dieses zum Resultat gehabt hatte, auf's Neue in höherer Form, in Form des Bewusstseins. Darum ist er aber doch nicht weniger real und objektiv und nothwendig, als vorher; denn es ist ja nicht das freie Bewusstsein, das ihn macht, sondern es ist das Wesen des Bewusstseins, das in ihn dahingegeben, aussersichseiend geworden ist und nun erst wieder durch diesen Prozess selbst in das Verhältniss zurückgeführt werden soll, wo es menschliches Bewusstsein w i r k l i c h ist. „Man kann daher diesen ganzen mythologischen (theogonischen) Prozess ansehen als Uebergang von jenem bloss wesentlichen, gleichsam in das Wesen des Menschen eingewachsenen Monotheismus zum frei erkannten Monotheismus; eine Ansicht, bei welcher der Polytheismus als Uebergangserscheinung eine andere Bedeutung gewinnt und in Bezug auf den allgemeinen Plan der Weltvorsehung eine andere Rechtfertigung erhält, als bei jener andern Annahme, welche den Polytheismus erklärt aus einem zu nichts führenden und für nichts erfolgenden Auseinandergehen eines für ursprünglich ausgegebenen, eigentlich aber auch nur als Lehre, als System d. h. als zufällig vorgestellten Monotheismus". (II, 126 f.) — Näher erfolgt nun dieser Prozess in der Weise, dass die einzelnen, wieder gegen einander in Spannung gerathenen Potenzen nach einander sich des Bewusstseins be-

mächtigen als beherrschende Mächte d. h. als Götter. Die Mythologie ist nichts anderes als das successive Auftreten der göttlichen Potenzen im Bewusstsein, in Form successiver Götter*). Zuerst erhebt sich im Bewusstsein dasjenige Prinzip wieder, welches das Prius, eben damit aber das Ueberwundene, zu Grunde liegende der wirklichen Natur ist (nach früherer Terminologie: der dunkle Grund, die blinde Macht). Wie dieses Urprinzip der Natur im kosmogonischen Prozess sich zum Weltsystem ausgewirkt hatte, so bringt es jetzt im entsprechenden mythologischen Prozess die astrale Religion des Sabismus hervor; weil das urmenschliche Bewusstsein hier selbst wesentlich dem siderischen Prinzip als göttlicher (kosmo- und theogonischer) Potenz hingegeben ist, desswegen hat es nothwendig zu seinem Gott den Herrn des Himmels, Bel oder Uranos. Dieser Gott war ein einiger, der ganzen Menschheit noch gemeinschaftlicher, aber er war nicht der einzige wahre Gott des (absoluten) Monotheismus, sondern nur eine Seite desselben und auch diese nicht in ihrer Wahrheit. Diess also ist der oben erwähnte „relative Monotheismus" der vorgeschichtlichen (nicht zu verwechseln mit: „übergeschichtlich") Zeit, welcher ansich oder potentia schon Polytheismus ist, weil der einseitig und unwahr Eine in der Folge der Zerstörung unterworfen ist. Den ersten Uebergang aus der vorgeschichtlichen Religion des Sabismus in die geschichtliche Göttersuccession bezeichnet das Auftreten der Urania oder Mylitta bei den Babyloniern, welche den Uebergang des Bewusstseins vom Einen (ersten) Gott hinweg durch den officiellen Ehebruch**), der zum Mylittakult gehörte, feierten. Die nächste herrschende Gottheit ist Kronos oder Baal, der Gott des phönizischen und pelasgischen Zeitalters, der sich wieder in Kybele, der Göttermutter, verweiblicht. Von dieser an erst tritt eine eigentliche Vielheit von neben einander seienden Göttern auf, während der bisherige Poly-

*) Kurz zusammengefasst findet sich die Darstellung des mythol. Prozesses in der „Phil. der Offenbarung" der 18. Vorlesung, p. 382—410.

**) Es ist hier die Prostitution der Jungfrauen zu Babylon gemeint, welche ihre Jungfrauschaft der Göttin opferten; mit Ehebruch hatte diess nichts gemein; vielmehr wurde auf Keuschheit der Frauen in der Ehe zu Babylon streng gehalten.

theismus nur ein successiver war. Der Kampf des ersten Gottes mit dem ihn verdrängenden zweiten stellt sich in der ägyptischen Mythologie dar als Kampf des Typhon wider Osiris, während Isis, das religiöse Bewusstsein, zwischen beiden schwankt. Wie nun aber das Prinzip der Natur nach dem grausen Kampf im Thierreich zur Euthanasie kommt im Menschen, in welchem die Naturkräfte versöhnt sind, so kommt der Kampf der ägyptischen Thiergötter zur Versöhnung in den menschlichen Göttern der Griechen, wo auf die grausen Mächte Uranos und Kronos der milde Zeus folgt und das reale Prinzip wieder zur überwundenen Möglichkeit herabgesetzt, zum unsichtbaren Hades, dem Gott der Tiefe, geworden ist; und während in der völlig entfalteten Vielheit der materiellen Götter Griechenlands das religiöse Bewusstsein sich nach aussen entbindet und befreit, wendet es sich zugleich nach innen um zum Verständniss der geistigen Götter — in den Mysterien, welche den Uebergang aus der Mythologie zur Offenbarung bilden. — Schelling rühmt von dieser seiner Theorie (Ph. d. Myth. II, p. 138), dass sie die allein wahre objektive Erklärung der Mythen gebe, da sie ganz wissenschaftlich und ganz geschichtlich, ganz empirisch und ganz philosophisch sei; das wahrhaft Geschichtliche sei mit dem Wissenschaftlichen ganz Eins, er habe nur den im Gegenstand selbst liegenden objektiven Erklärungsgrund aufgefunden und lasse nur die Mythologie sichselbst erklären. Wir aber müssen bei aller Achtung vor der Grossartigkeit des Versuchs doch diess Lob in mehreren Beziehungen einschränken. Was zunächst die geschichtliche Richtigkeit und Treue betrifft, so steht es mit dieser keineswegs so trefflich. In der griechischen Religion z. B. soll der successive Polytheismus sich ein Denkmal gesetzt haben in der Folge von Uranos, Kronos, und Zeus, welche nach einander als wirkliche göttliche Mächte das Bewusstsein beherrscht haben sollen; es ist aber jetzt (infolge der Sprachvergleichung) ausser allem Zweifel, dass Zeus das älteste und einzige Haupt der Kultusgötter bei den Griechen war und seine Genealogie erst durch die schon ziemlich späte und vom Ausland influenzirte Göttersystematik und theogonische Spekulation erhalten hat; dass sonach Uranos und Kronos ihr Dasein nur der spätern Priester- und

Sängerreflexion, nimmermehr aber einer Succession realer Potenzen des religiösen Bewusstseins verdanken. Mit dieser einen Thatsache (die wir später, bei der Darstellung der griech. Religion, näher ausführen werden) ist die Schelling'sche Grundanschauung schon wesentlich, von geschichtlicher Seite aus wenigstens, erschüttert. Auch sonst ist der Kampf der Götter wider ein feindliches Prinzip, den wir nicht bloss in Aegypten finden, sondern fast durch alle Religionen und bis in das höchste Alterthum zurück verfolgen können (cf. Veden), ursprünglich gar nicht der Kampf eines jüngeren usurpirenden Gottes wider einen verdrängten älteren, sondern das feindliche Prinzip ist ursprünglich nur ein dämonisches Wesen, Ursache und Repräsentant der schädlichen Seite des Naturlebens, welches dann in den einen Religionen in dualistischen Gegensatz zu den Göttern gesetzt, in andern (wie der griechischen) als überwundener Vorgänger der Götter in die Unterwelt verbannt wurde. Auf sonstiges Einzelne *) einzugehen, ist hier nicht Raum; eine Vergleichung unserer geschichtlichen Darstellungen mit den Schelling'schen Konstruktionen wird für jeden Leser überzeugend sein; nur das eine sei hier noch erwähnt, dass der „relative Monotheismus" des sabäischen Himmelsgottes, den Schelling an die Spitze des Prozesses stellt, zwar ungleich richtiger ist, als die „reine monotheistische Urreligion", von welcher Creuzer und seine Nachfolger träumten, aber doch auch noch nicht ganz mit den geschichtlichen Thatsachen sich deckt; wir finden dem männlichen Himmelsgott überall und im höchsten Alterthum schon eine weibliche Göttin zur Seite, die Erdgöttin und zugleich Mondgöttin, was sehr beachtenswerth ist; wir finden dann ausser diesen Hauptgöttern immer und überall auch schon andere Elementar- oder Sterngötter, sodass also der simultane Polytheismus nicht erst später entstanden, sondern das anfängliche gewesen ist; wenn auch immerhin zugegeben werden muss, dass der Himmelsgott immer eine hervorragende Stel-

*) Unbegreiflich ist mir, wie Plank in dem Schriftchen „über Schelling's nachgelassene Schriften" (1858) gerade in dem Buddhismus eine der glänzendsten Parthieen des Werkes finden kann, da er doch aus jeder neueren Darstellung des Buddhismus (z. B. Duncker oder Köppen) sich vom Gegentheil überzeugen muss.

lung eingenommen zu haben scheint. Hauptsächlich aber ist an der Auffassung der sabäischen Urreligion bei Schelling das verfehlt, dass er jede Beziehung auf die sinnliche Erscheinung der Gestirne ausdrücklich leugnet und nur das Geistige d. h. „den ihnen allen inwohnenden Grund der siderischen Bewegung“ als das göttlich Verehrte betrachtet wissen will. Es war vielmehr gewiss die imponirende Lichterscheinung und die wohlthuende Wärmewirkung, um derwillen man in den Himmelskörpern lebendige Götterwesen sah. Aber eben diess, dass die äussere Natur und ihre Einwirkungen auf das menschliche Seelenleben für die Mythologie gar nicht sollen in Betracht gezogen werden dürfen, diess ist für die ganze Theorie Schelling's charakteristisch. Er verschmäht wiederholt und auf's schroffste alle derartige psychologische Motivirungen und rekurrirt statt dessen einzig und allein auf die aller erscheinenden Natur zwar zu Grunde liegenden, aber ebendesswegen selbst aussernatürlichen göttlichen Potenzen, die ausschliesslich innerhalb des Bewusstseins ihr Spiel treiben; und nur desswegen finden zwischen den mythologischen Bewegungen im Bewusstsein und den Erscheinungen in der äussern Natur so manche Aehnlichkeiten und Berührungspunkte statt, weil es dieselben Potenzen seien, die das einemals als Natur bildende, das anderemal als Geschichte bildende oder innerhalb des Bewusstseins wirksam seien. Ist denn aber, so müssen wir hiegegen erwiedern, der menschliche Geist je so hermetisch gegen die äussere Welt abgeschlossen, dass er, ohne von der äusseren Welt die veranlassenden Reize seiner Selbstthätigkeit zu erhalten und in ihr die dienenden Mittel für die Darstellung seines Empfindens und Begehrens zu finden, ganz nur in einsiedlerischem Stillleben seine innere Welt sich bilden oder vielmehr zusehen würde, wie sich dieselbe von selbst bilde, kraft der übernatürlichen Potenzen, die in ihn gesenkt sind? Ist es vollends denkbar, dass die Urmenschheit ohne Auge und Ohr für die imponirenden und erschreckenden, erhebenden und beugenden, wohlthuenden und wehethuenden Erscheinungen und Vorgänge des äusseren Naturlebens, nur dem Zuge der dunklen Mächte des eigenen Bewusstseins hingegeben, rein von Innen heraus sich ihre Götter gebildet hätte, die dann

doch, obgleich ganz unabhängig von Aeusserlichem entstanden, in jedem Zuge die innigste Verwandtschaft mit der äussern Natur und ihren Erscheinungen verrathen hätten? Wem Das denkbar ist, mit dem wollen wir nicht streiten; uns scheint es undenkbar.

Aber wir sind weit entfernt, über dieser (wie wir glauben) Einseitigkeit des Philosophen seine grossen fruchtbaren Gedanken zu verkennen! Ein tiefwahrer Gedanke Schelling's war es, dass die Mythologie ihren Grund nicht in irgend einem zufälligen Ereigniss habe, weder in Erdichtung und Erfindung von Dichtern, Priestern oder Philosophen der Vorzeit, noch in einem ebenso grund- als zwecklosen Zerfallen einer früheren besseren Urreligion; dass sie vielmehr ihren Grund habe in einem nothwendigen Prozess des menschlichen (religiösen) Bewusstseins. Auch wir erkennen die letzte hervorbringende Ursache und die eigentlich bestimmenden, die wirksamsten Faktoren der Religionsgeschichte in den inneren Momenten des religiösen Bewusstseins; nur aber halten wir es nicht für geeignet, diese Momente mittelst metaphysischer und naturphilosophischer Spekulation aus den entlegensten Regionen, aus transscendenter Höhe herzuleiten; wir meinen vielmehr, dass die für die Religionsgeschichte massgebenden Faktoren eben auch nur auf dem Boden der Religion, also im religiösen Bewusstsein des Menschen selbst durch einfache psychologische Analyse desselben aufzuzeigen seien. Und wir haben sie im vorigen Buch aufgezeigt in den beiden Seiten des frommen Gemüths: Freiheit und Abhängigkeit; das sind die — allerdings nur psychologischen — Potenzen, die in ihrer Spannung, ihrem Kampf und ihrer Einigung die verursachenden und bestimmenden Faktoren der Religionsgeschichte bilden, wie sich uns sogleich bei der Eintheilung der Religionen näher zeigen wird. Während wir aber so in Uebereinstimmung mit Schelling (wenigstens nach dessen Grundgedanken) die massgebenden Hauptfaktoren innerlich in der Natur des religiösen Bewusstseins finden, entfernen wir uns zugleich darin von Schelling, dass wir doch die Einflüsse der äusseren Natur keineswegs wollen ausgeschlossen sehen. Wir halten dieselben vielmehr für um so stärker, je weiter wir an den Anfang der Menschheit zurückgehen. Denn

es ist mit der Menschheit wie mit dem einzelnen Menschen: im frühesten Kindheitsalter hat, fühlt und weiss er sich überwiegend nach der sinnlichen Seite hin; sinnliche Bedürfnisse sind es, die ihn am lebhaftesten bewegen, und so sind es auch nothwendig die sinnlich wohl- oder wehethuenden Eindrücke der äusseren Welt, von denen er sich am lebhaftesten afficirt fühlt. Allein wie doch auch schon vom frühesten Alter des Kindes an das eigentlich Menschliche neben dem thierisch-Sinnlichen sich regt und unter den zunächst sinnlichen Eindrücken der Aussenwelt der Geist die Augen zu öffnen beginnt, unter der Hülle der Sinnesempfindungen auch schon Verstand und Gemüth die Flügel regt: so wird es auch bei der Menschheit in ihrem Kindheitsalter gewesen sein: unter den sinnlichen Regungen der eigenen Natur und den Sinneseindrücken von der äussern Natur barg sich doch auch schon der Grundtrieb auf das Unendliche und die Ahnung einer Verbundenheit mit Gott. Aber weil dieser fromme Trieb auf's Unendliche von den andern, den endlichen Trieben noch in keiner Weise gesondert war, so konnte auch sein Objekt, das Unendliche noch unmöglich für sich, in seiner bestimmten Wahrheit, erkannt und von den endlichen Objekten der äussern Natur unterschieden werden, sondern Beides vermischte sich für das Urbewusstsein der Menschheit in einer untrennbaren Einerleiheit. Um diess zu verstehen, müssen wir uns erinnern, dass dieser Vorgang nicht durch Verstandeserkenntniss, nicht durch Reflexion, sondern durch Phantasie vermittelt war. Die reflexionslose Phantasie sieht aber in den äussern Naturdingen und -Vorgängen weder blosse seelenlose Gegenstände, Körper und Massen, noch blosse gesetzliche Wirkungen mechanischer Kräfte, sondern sie sieht in allem Lebendigen das Analogon des eigenen Lebens, also Seele, empfindende, bewusste und wollende Seele, und in allem Geschehen bewusste, willensmässige Handlung; kurz die Phantasie personificirt die ganze Natur und am meisten ihre grossen, elementaren Kräfte und Sphären. Was jetzt unter uns nur noch die spielende Poesie thut, mit dem bestimmten Bewusstsein der Unwirklichkeit ihrer Vorstellungen, das that in der Vorzeit die unwillkürliche und bewusstlose, ebendarum auch selber noch gläubige Phantasie

der kindlichen Menschheit. Hier also, in der Art und Weise, wie wir uns die Genesis der mythologischen Vorstellungen psychologisch vermittelt denken müssen, tritt nun doch Hume's scharfsinnige Theorie in ihr volles Recht ein. Hume und Schelling — sie vertreten sonach je eine wahre Seite der Mythologie und der Fehler Beider ist nur, dass sie dieselbe einseitig hervorheben und je die andere Seite übersehen oder verkürzen. Hume betont die naturalistische Seite und beschreibt uns treffend den empirischen Bildungsprozess der Mythologie in seiner Bedingtheit durch die Natur des vermittelnden Seelenorgans, der Phantasie, und durch die Eindrücke der Aussenwelt; aber er übersieht den Hintergrund der idealen, religiösen Motive und verkennt damit das eigentliche Wesen und den Kern der Mythologie, was freilich der schlimmere von beiden Fehlern ist. Schelling umgekehrt hält sich aussschliesslich an diesen im Wesen des Bewusstseins liegenden idealen Hintergrund, ja, nicht zufrieden mit blossen subjektiven Momenten des religiösen Bewusstseins, überspannt er sie noch zu Potenzen des allgemeinen und absoluten Seins und Geschehens, der Kosmogonie und Theogonie und gibt damit der Mythologie einen objektiv wahren Inhalt; aber über diesem allzu hohen Flug der spekulativen Substruktion und Konstruktion versäumt er den Blick auf die allenthalben wesentlich bestimmende Mitwirkung der freien Phantasiethätigkeit und der Einflüsse der äussern Natur, versäumt also jenes Detail, in welchem zwar nicht das Wesen der Sache liegt, von welchem aber doch die bestimmte Form im Einzelnen immer abhängig ist. Uns aber ist schon durch diese Vergleichung der beiderseitigen Theorieen und Gegeneinanderhaltung ihrer entgegengesetzten Einseitigkeiten der Weg sehr klar und einfach vorgezeichnet: wir haben gelernt, dass wir Inneres und Aeusseres, ideale und reale Faktoren nicht trennen dürfen*), dass nur aus der fortgehenden Wech-

*) Den Worten nach sagt zwar ebenso auch O. Müller in den „Prolegomenen zur Mythol.", aber er meint es in einem total anderen Sinne; er versteht nehmlich unter dem idealen Faktor der Mythologie reine Dichtungen und unter dem realen wirkliche Geschichten, was einfach auf eine Verknüpfung der poetischen mit der euemeristischen (und

selwirkung dieser beiden mit einander die Geschichte der Religion sich erklärt, ebenso wie auch jede andere Geschichte.

Und vergleichen wir nun diess Resultat, das sich uns so, rein auf philosophischem Weg durch die Kritik der bisherigen Theorieen ergeben hat, mit den Resultaten der neusten, auf Sprachvergleichung gestützten Geschichtsforschung, so findet es hier seine vollkommene Bestätigung. In den meisten heidnischen Religionen finden wir, wenn wir auf ihre ältesten Bestandtheile zurückgehen, eine Uebereinstimmung in gewissen einfachen Grundzügen und bei den stammverwandten Völkern lässt sich diese sogar durch die Identität der sprachlichen Bezeichnungen zur vollen Evidenz bringen. Das griechische Wort „Zeus", der Name des höchsten und allen griechischen Stämmen gemeinsamen Gottes, ist dasselbe mit dem in dem lateinischen Ju-piter enthaltenen Stamm Jov, mit dem angelsächsischen Tiu und dem althochdeutschen Zio und alle zusammen sind identisch mit dem sanskritischen Dyu und diess Wort, dessen Stammbedeutung „strahlen" ist, ist im spätern Sprachgebrauch Appellativum für „Himmel", in den ältesten Liedern der Veden (der indischen Religionsurkunden) aber noch Eigenname für den obersten Gott und Vater der Götter und Menschen, welchem als Gattin und Urmutter die Erde zur Seite gestellt ist*). Dieser Himmelsgott Dyu tritt zwar später zurück hinter dem Hauptgott der indischen Arier, dem Indra (= Jupiter pluvius); aber indem dieser ausdrücklich als Sohn des Himmels und der Erde dargestellt wird, so verräth sich darin unverkennbar die Erinnerung daran, dass früher Himmel und Erde die höchsten Götter waren; wie denn auch Indra selber nur den Himmel nach einer besondern Seite, nach den wechselnden atmosphärischen Erscheinungen bezeichnet. Bei den Griechen erhielt sich das ursprünglich den strahlenden Himmel bedeutende Stammwort

etwa auch noch physikalischen) Erklärungsweise hinausläuft; wogegen wir unter dem idealen Faktor die zu Grunde liegenden und den Inhalt bildenden religiösen Motive, unter dem realen die durch Phantasie vermittelte Einkleidung derselben in die Form von Naturanschauungen verstehen.

*) S. Max Müller, „Wissenschaft der Sprache" II, p. 366 ff., wo auch die Belege für das Folgende sich finden.

selbst als Name für den höchsten Gott: Zeus, der auch hier Vater der Götter und Menschen heisst; und auch hier tritt ihm als Gattin und Urmutter zur Seite die Erde, als Demeter (für Γη μητηϱ = Mutter Erde) oder Dione (die weibliche Form vom Wort Zeus — Dios) oder Here. Ebenso bildet zu Ju-piter, schon sprachlich betrachtet, Juno die weibliche Hälfte, wie denn auch von Varro (nach August. C. D. VII, 28) ausdrücklich Jupiter und Juno auf Himmel und Erde gedeutet wurde, woran dieser alte Gelehrte die feine Bemerkung knüpfte, dass überhaupt alle Götter und Göttinnen ihren letzten Ursprung von Himmel und Erde haben. Bei den Germanen muss das alt-arische Tiu oder Zio gleichfalls früher Name des höchsten Gottes gewesen sein, weil sich nach ihm der Hauptstamm nannte („Deutsche“ von Tiusko = Tiu's Söhne); aber wie Dyu hinter Indra, so ist auch Zio hinter dem lebendigeren Wodan (Gott des stürmisch bewegten Himmels) zurückgetreten; auch hier steht jedenfalls dem Himmelsgott die Erdgöttin (unter verschiedenen Namen) zur Seite, als die Urmutter neben dem Urvater. Hieraus folgt nun offenbar, dass die Arier vor ihrer Trennung in die einzelnen Völker, also in ihrer vorgeschichtlichen Urzeit, Himmel und Erde als höchste Gottheiten verehrten. Ebendiess lässt sich aber auch von den Semiten annehmen, deren verschiedene Stämme unter den Namen Bel, El, Baal den Gott der Höhe oder des Himmels und unter den Namen Mylitta, Aschera, Baaltis u. a. die weibliche Göttin der fruchtbaren Erde verehrten; und zwar muss auch diess schon aus ihrer vorgeschichtlichen Zeit sich herdatiren, wo noch alle semitische Stämme eine gemeinsame Heimath bewohnten, denn auch die sonst von den andern Stämmen so verschiedenen Araber und sogar, wie aus leisen Spuren hervorzugehen scheint, auch die ältesten Hebräer machten hierin keine Ausnahme. Nehmen wir hiezu noch die ägyptische Religion mit ihren uralten Götterpaaren Ra und Neith, Ptah und Pacht, Ammon und Mut, Osiris und Isis, welches nur verschiedene Repräsentationen der männlichen und weiblichen Seite des Naturlebens sind; erinnern wir uns endlich an die noch entlegeneren Chinesen und Mongolen, welche heute noch mit dem Worte Tien (oder Tengri) Himmel sowohl als Gott bezeichnen: Erwägen wir

diese Uebereinstimmung der verschiedensten Völker in den Urelementen ihrer Religion, so wird der Schluss als gerechtfertigt gelten dürfen, dass in den religiösen Anfängen der Menschen Himmel und Erde die Hauptgötter waren, d. h. die, als lebendig gedachte, Wesen, auf welche am meisten das noch ganz unbestimmte und unklar empfundene Abhängigkeitsgefühl bezogen wurde. Himmel und Erde stellen zusammen die allumfassende Allgemeinheit dar, sie sind also für den noch sinnlichen Menschen wirklich das Unendliche, denn nur in der Unermesslichkeit oder Grenzenlosigkeit vermag er die ihm dunkel vorschwebende Idee des Unendlichen zu erfassen, somit ist ihm Himmel und Erde, beide zusammen in ihrer endlosen Ausdehnung, wirklich das Unendliche, von welchem er in seiner Endlichkeit sich umschlossen und gehalten fühlt. Himmel und Erde, in ihrer Unveränderlichkeit, in der stets regelmässig wiederkehrenden Abwechselung ihrer Erscheinungen, sind zugleich dem Menschen, dem veränderlichen und vergehenden Kind der Zeit, das Unveränderliche, Ewige. Der Himmel, der durch Regen und Sonnenschein die Erde befruchtet, und die Erde, die durch ihre Fruchtbarkeit dem Menschen Nahrung spendet, sind dem Bedürftigen die gütigen Mächte, von welchen er sein Wohl und Wehe bedingt fühlt und glaubt. Endlich sind Himmel und Erde als zeugendes und empfangendes Prinzip, als Urvater und Urmutter, auch die höchsten Urbilder der ehelichen Gemeinschaft der Menschen, dieser ersten Form aller sittlichen Gemeinschaft, dieser Wurzel aller weiteren sittlichen Vereinigung*). So sehen wir also, es sind schon in dieser Grundform der Frömmigkeit wirklich

*) Diese psychologische Motivirung liegt an sich schon nahe, findet aber auch eine merkwürdige historische Bestätigung in der chinesischen Religion, die wegen ihrer ausserordentlichen Stabilität für die religiöse Vorzeit sehr instruktiv ist. Dort erscheinen nehmlich Himmel und Erde als göttliche Vorbilder theils für allgemein menschliche Tugenden, wie Gerechtigkeit, Gesetzlichkeit, Ordnung und Ruhe, theils insbesondere für die sittlichen Gemeinschaften Ehe (Verhältniss von Mann und Weib) und Staat (Verhältniss von Kaiser und Unterthanen), deren göttliche Begründung und Sanktion geradezu aus dem Verhältniss von Himmel und Erde abgeleitet wird.

allgemeine Mächte, auf welche sich das fromme Gemüth bezieht, Mächte, die um ihrer relativen Unendlichkeit willen recht wohl geeignet waren, das absolut Unendliche dem kindlichen Geiste zu vergegenwärtigen und fasslich zu machen. Es sind eben darum gewiss auch schon in dieser ganz ursprünglichen Religionsform rein sittliche Regungen möglich gewesen und an jene Götterverehrung angeknüpft worden, ohne dass wir doch desswegen irgend veranlasst wären anzunehmen, dass man hiebei an ein über Himmel und Erde hinausliegendes göttliches Wesen, etwa an einen über dem Himmel thronenden schöpferischen Gott gedacht habe. Daraus, dass bei uns die Gottesidee durch die sinnliche Endlosigkeit von Himmel und Erde nur angeregt und symbolisirt werden, nie aber darin aufgehen kann, dürfen wir keinen Schluss ziehen auf die Anfänge der Menschheit; für die kindliche Betrachtung der ältesten Geschlechter war eben Himmel und Erde nicht, was sie für uns, für den gebildeten Verstand sind, nicht ein System endlicher Ursachen, die in gesetzlicher Wechselwirkung mit einander stehen, sondern es waren ihnen lebendige, begeistete, nach Art des Menschen mit Wissen und Willen handelnde Wesen, zu denen man somit auch ganz wohl beten konnte mit dem festen Glauben, von ihnen gehört und erhört zu werden. Solch' ein uraltes, kindlich naives Gebet finden wir in den Veden: „Vater Himmel und Erde, gütige Mutter, Bruder Feuer, ihr Glanzvollen, erbarmt euch unser!“ Die Athener beteten noch in später Zeit: „Regne, regne, o lieber Zeus, herab auf Ackerland und Gefilde der Athener!“ wozu Max Müller treffend bemerkt, dass diess Gebet offenbar an den (sinnlichen, atmosphärischen) Himmel gerichtet sei, der aber schon durch den blossen Zusatz: „lieber“ personificirt erscheine. Ganz ähnlich verhält es sich mit einem uralten chinesischen Gebet: „O blauer Himmel, schaue auf die Stolzen herab und lass des Elenden dich erbarmen!“ Der Inhalt der Bitte setzt ein geistiges Wesen voraus, dasselbe aber wird durch den Zusatz: „blauer“ ganz harmlos mit dem sinnlichen Himmelsgewölbe identificirt. Max Müller wirft hiebei die Frage auf (a. a. O. II, 413 ff.): ob die Identität des Worts für Himmel und für Gott so zu erklären sei, dass das Wort zuerst

nur die Vorstellung des sinnlichen Objekts Himmel ausgedrückt und das so schon fixirte nomen appellativum auf die später auftretende Idee Gottes, als des im höchsten Himmel thronenden, übertragen worden wäre als einer der möglichen Namen für diess namenlose Wesen; oder so, dass die Vorstellung des Himmels und die Gottes von Anfang gesondert im Bewusstsein gelegen und nur wegen ihrer Aehnlichkeit (das tertium comparationis: Klarheit, Erhabenheit, Endlosigkeit) beide durch dasselbe Wort mit der Bedeutung des Strahlens ausgedrückt worden wären. In diesen beiden Erklärungsarten dürfte doch wohl das Verhältniss von Gott und Himmel noch zu äusserlich, reflexionsmässig gedacht sein; wir werden es vielmehr so zu denken haben: Angeregt durch den sinnlichen Eindruck des strahlenden, erhabenen, endlosen Himmels regte sich im Gemüth die Ahnung des göttlichen Wesens und indem die sprachbildende Phantasie jenen sinnlichen Eindruck zum Ausdruck brachte in dem Wort „Himmel", brachte sie zugleich und in demselben untheilbaren Akte die fromme Erregung des Gemüths zum Ausdruck in demselben Worte als dem Namen für den (höchsten) Gott. Die Unterscheidung, die wir jetzt zwischen beiden machen und die uns das Verständniss für die Mythologie am meisten zu erschweren pflegt, hat die ursprüngliche Phantasie durchaus noch nicht gemacht; sondern indem sie „Himmel" sagte, dachte sie an ein lebendiges und beseeltes, handelndes Wesen und indem sie „Gott" sagte, dachte sie an den erscheinenden klaren, blauen Himmel*).

So einfach und gehaltreich, so unbestimmt und vieldeutig waren nun doch auch diese religiösen Uranschauungen. Eben darum lag in ihnen die Möglichkeit der verschiedensten Entwicklungen, Fortschritte sowohl wie Rückschritte. Die Entwicklung konnte nach der Seite der Einheit oder der Vielheit, nach dem Geistigen oder nach dem sinnlich-Natürlichen hin erfolgen; zu all' diesem lag die Möglichkeit in jenen unbestimmten Uranschauungen. Die hervorragende

*) Man vergl. dazu die oben, I, p. 80—83 gegebene psychologische Deduktion des Mythus und die ebendort citirten Bemerkungen Welker's.

Stellung, die von Anfang der Himmelsgott einnahm, bot einen natürlichen Anknüpfungspunkt für den Monotheismus; nur aber darf man nicht, wie diess so oft geschieht, in jener Stellung des Himmelsgottes an und für sich schon wahren Monotheismus finden wollen. Zum wirklich monotheistischen Gottesglauben gehört ausser der strengen Einheit auch wesentlich die Geistigkeit Gottes oder diess, dass er seinen Inhalt nicht am Natürlichen, sondern am sittlich-Guten, an den Beziehungen auf das sittliche Leben der Menschen hat. Dieser Glaube kann daher erst entstehen, wo das Interesse an der geschichtlichen Bethätigung Gottes im Menschenleben überwiegende Bedeutung bekommt und dagegen die Naturbeziehungen Gottes zurücktreten. Die Einheit des Göttlichen konnte aber auch auf pantheistische Weise angestrebt werden, so dass das Göttliche nicht als die Eine vom Natürlichen unterschiedene Macht über die Welt, sondern als das Eine Leben der Welt, als Weltseele gefasst wurde; Himmel und Erde, das männliche und das weibliche Prinzip, liessen sich dabei als zwei Seiten dieses Einen Weltlebens fassen; diess geschah in Vorderasien in derbsinnlicher Weise, durch den hermaphroditischen Charakter der Götterbilder und des Kultus, in China dagegen in philosophisch sublimirter Weise, durch die Umdeutung der Zweiheit von Himmel und Erde in den Dualismus von Form und Stoff. Auch die Entwicklung zur Göttervielheit war schon in der Urform angelegt; abgesehen davon, dass Himmel und Erde schon eine Mehrheit sind, wurden auch von Anfang schon andere Elementarkräfte und -Erscheinungen, wie Feuer und Wasser und Wind oder einzelne Sterne göttlich verehrt. Die weitere Ausbildung der Vielheit konnte dann wieder entweder nach geistiger Seite hin erfolgen, durch bestimmte Hervorhebung oder Uebertragung geistig-sittlicher Attribute, durch Ethisirung der Naturgötter; so entstand der Polytheismus; oder nach der rein natürlichen Seite hin, durch völlige Entleerung der Naturgötter von allem geistigen und allgemeinen Gehalt, so dass ihnen nur noch die ganz farb- und inhaltslose Lebendigkeit blieb; damit hörte nothwendig auch ihre Allgemeingültigkeit auf und sie verfielen der schrankenlosen Zersetzung in blosse Einzelgeister; so entstand der Fetischismus und (welches

wesentlich identisch ist) Schamanismus. Als unbedingten Rückschritt vom Standpunkt der Urreligion aus haben wir nur die letzte Entwicklung, zum Fetischismus, zu betrachten; als unbedingten Fortschritt nur die erste, zum Monotheismus; dagegen bei den beiden mittleren Formen, der pantheistischen und polytheistischen Entwicklung, stellt sich das Urtheil nicht so einfach. Die pantheistische Richtung liess wenigstens ein lebhaftes Abhängigkeitsgefühl, also immerhin eines der Momente der Frömmigkeit zu, wenn gleich dasselbe als blosse Abhängigkeit vom geist- und zwecklosen Naturleben durchaus einseitig und somit falsch blieb. Für die Gesittung des übrigen Lebens wirkte diese Richtung insofern wohlthätig, als sie wenigstens die rohe menschliche Natur unter feste allgemeine Normen beugte und die gesetzlose Willkühr aller Andern bändigte durch die Allgewalt des freilich selbst wieder gesetzlosen, willkührlichen Willens des Einen Staatsoberhauptes. Wurde dadurch der Krieg Aller gegen Alle, der stete Fehdezustand wilder Horden (wie er noch zu Muhameds Zeit in Arabien herrschte) verhältnissmässig schon sehr frühe in den friedlichen Zustand staatlicher Kultur übergeleitet, so machte dagegen das despotische Niederhalten jedes individuellen Wollens durch die Uebermacht des Monarchen oder der herrschenden Kaste jede wahrhaft humane Gesittung, jede freie Sittlichkeit, die nur auf Selbstbestimmung beruhen kann, unmöglich. Umgekehrt verhielt es sich beim Polytheismus. Vergegenwärtigen wir uns die Bildung des Polytheismus oder der eigentlichen Göttergeschichte (Mythologie) aus den religiösen Uranschauungen oder (wie Welker sie treffend nennt) aus den Urmythen des Anfangs heraus. Diese drehten sich noch um die einfachsten Naturerscheinungen und -Vorgänge; der Frühling erscheint als Vermählung von Himmel und Erde (Zeus und Here), der Herbst und Winter als Sterben und Tod des Gottes (Demeters Tochter Kora, das Gewächs der Erde, wird von Hades, dem Gott der Unterwelt, entführt, Osiris wird durch Typhon getödtet, Balder durch Loki u. s. w.); ebenso sind der Lauf von Sonne und Mond, Morgen- und Abendröthe, Gewitter, Sturm und Regen Hauptgegenstände dieser noch ganz durchsichtigen Urmythen. Aber diese elementaren religiösen Anschauungen, wo die Götter noch so

ganz im Naturleben aufgehen, konnten nur so lange genügen, als das menschliche Bewusstsein selber auch noch ganz in der Natur aufgieng; sobald es sich dagegen einigermassen über die Natur zur Kultur erhob, musste es auch in seine Vorstellung des Göttlichen einen höheren geistigern Gehalt hineinlegen. Es konnte dies nun zwar, an und für sich betrachtet, wohl dadurch geschehen, dass die sinnliche Form von der Gottesvorstellung einfach abgestreift und das Göttliche als sittlicher Geist über die Natur gestellt wurde, also monotheistisch. Allein in Wirklichkeit konnte dies doch nur in den seltensten Fällen stattfinden; nur da konnte ein solches entschiedenes Heraustreten aus der Naturvergötterung sich vollziehen, wo einerseits die sinnlichen Phantasieanschauungen weniger lebhaft, weniger mannigfach und farbenreich waren, wie unter den einfachen Verhältnissen und in der einförmigen Natur nomadischer Völker; und wo andererseits die Erhebung eines Volkes zu sittlichen Zwecken und geschichtlichen Gestaltungen sich plötzlich, durch eine eklatante Thatsache vollzog, welche als Bruch mit dem bisherigen ungeschichtlichen Naturleben auch zugleich den Bruch mit der bisherigen Naturreligion ermöglichte. Das hervorragende Beispiel hierfür sind die Hebräer. Wo dagegen der Uebergang vom Naturleben zur Kultur ein allmähliger und stetiger war und wo überdiess eine stärkere Phantasie von Anfang sich tiefer in die Naturanschauungen hineingelebt, sie mannigfacher und greifbarer ausgebildet hatte, da konnte es nicht zum Bruch kommen mit den bisherigen Formen des religiösen Bewusstseins, sondern nur zu einer Erfüllung derselben mit höherem, sittlichem Gehalt, zu einer Ethisirung der Naturmächte in sittlich bestimmte Individualitäten, zu einem Compromiss zwischen Natur und Geist. Das klassische Beispiel hiefür sind die Griechen, besonders der Uebergang der pelasgischen Naturgötter in die menschlichen Götter der epischen Mythologie. Nicht nur wurden von den Epikern die verschiedenen Göttergestalten der Stammessagen und der Lokalkulte mannigfach unter einander verflochten und zu einem geschlossenen Götterkreis systematisirt, sondern es wurden auch namentlich die einzelnen Götter noch viel entschiedener als vorher anthropomorphisirt, ihr bisher unmittelbarer Zusammenhang mit

Naturgegenständen und Vorgängen wurde aufgelöst und in einen bloss mittelbaren umgewandelt; die Naturreiche Himmel, Erde, Wasser, welche früher die unmittelbare Erscheinungsweise der betreffenden Götter gewesen, wurden jetzt zum Wohnplatz und Regierungsbezirk der von ihnen persönlich durchaus unterschiedenen Göttergestalten; für diese selbst aber schien jetzt die einzig adäquate Erscheinungsform die menschliche Gestalt zu sein. Indem dann Dichter und Künstler in der plastischen Gestaltung der Götter wetteiferten, wirkte das auf Bereicherung und Ausschmückung der Göttergeschichten ebenso mächtig zurück, wie sie selbst schon eine entwickeltere Form des Mythus voraussetzt. Was die psychologische Thätigkeit in dieser Fortbildung der Mythen betrifft, so bemerkt darüber Welker sehr fein*): „Weil schon eine Fülle von Ideen und Bildern da ist, so können sie einander zu einem neuen Ereigniss entgegenfliegen; dem freien Zuthun ist hier mehr überlassen, als dort, wo der Durchbruch des Gedankens nur durch das Bild erfolgt. Es ist auf dieser zweiten Stufe der Mythologie nicht mehr eine ursprünglich schöpferische, sondern mehr entwickelnde Thätigkeit, im gläubigen Sinn zwar durchaus, aber freier, immer weiter und weitergehend.“ Jetzt bewegen sich die Götter nicht mehr in den stereotypen Formen der regelmässigen Naturprozesse, sondern sie bewegen sich und handeln nach durchaus freien persönlichen Interessen und Motiven. Dadurch stehen sie dem Menschen ungleich näher als die ältern Naturgottheiten, welche mit ihrer noch ganz durchsichtigen Personalität nahezu noch im Naturleben als solchem aufgiengen; jetzt nehmen sie vielmehr persönlichen Antheil an den einzelsten Sorgen des Menschen, greifen auch persönlich handelnd und berathend in seine Geschicke ein und entsprechen insofern unleugbar dem religiösen Bedürfniss viel mehr als früher. Aber freilich die andere Seite der Sache ist die, dass sie auch an allen menschlichen Schwächen jetzt Theil haben, leidentlichen Zuständen zugänglich, von Leidenschaften bewegt, willkührlich und gesetzlos nach Art schwacher Menschen fühlen, wollen und handeln. Mag dieses Herabziehen der Götter in's Ge-

*) Griech. Götterlehre I, p. 75 ff.

mein-menschliche immerhin unvermeidlich gewesen sein bei lebendiger epischer Verwerthung und Behandlung der Mythen, so ist's doch zugleich auch schon unverkennbar der Anfang einer Auflösung der Mythologie. Die Einbildungskraft beginnt da schon, statt fromm und gläubig zu dichten, vielmehr willkührlich und mehr oder weniger auch frivol zu spielen. Die Götter stehen also auf dieser Stufe des eigentlich mythologischen Polytheismus einerseits höher, sind geistigere, ethische Mächte geworden, zu welchen der Mensch in einem viel bestimmteren ethischen Verhältniss stehen kann, als zu den noch so ganz unbestimmt gedachten Naturgottheiten der Urmythen; aber andererseits haben sie hier zugleich den Halt, den sie in der unveränderlich gleichbleibenden Naturanschauung hatten, verloren und sind der unreinen Verendlichung durch eine spielende Phantasie wie durch grübelndes Raisonnement preisgegeben. Diess ist die Wahrheit an der oft gehörten Behauptung, dass der Mythologie des Polytheismus eine reinere Religion vorangegangen sei; nur naiver war eigentlich die ihr vorangehende Stufe des religiösen Bewusstseins; es waren da die Götter allerdings noch reiner von sittlichen Schwächen, aber nur desswegen, weil sie auch von freier Sittlichkeit noch ferner waren, weil sie überhaupt noch nicht eigentlich sittlich, sondern als unbestimmte Naturmacht gedacht wurden. — Diesen polytheistischen endlichen Göttern gegenüber machte sich übrigens die menschliche Freiheit ebenso einseitig geltend, wie in den pantheistischen Religionen das Abhängigkeitsgefühl ein einseitiges ist; für die sittliche Lebensgestaltung ist erstres jedenfalls das günstigere; aber die Frömmigkeit war dabei in um so grösserer Gefahr, in dem heitern, ja leichtsinnigen Kultus der menschlichen Lebensherrlichkeit unterzugehen.

Wir haben hiemit schon auch angedeutet, worin die Gründe zu der einen oder andern Entwicklung bei den einzelnen Religionen lagen. Entsprechend unserer oben ausgeführten Theorie von der Entstehungsweise der Mythologie finden wir diese Gründe theils in dem idealen Faktor der ursprünglichen Gemüthsrichtung, nehmlich in der Stellung der verschiedenen Momente des frommen Selbstbewusstseins zu einander, theils in dem realen Faktor der Einflüsse der

äussern Natur. Ueberwiegt in der Grundstimmung des religiösen Gemüths das Abhängigkeitsgefühl so einseitig, dass darüber das Gefühl des Fürsichseins und Selbstseins bis zum Verschwinden zurücktritt, da neigt sich nothwendig die religiöse Weltanschauung zum Pantheismus hin, weil das Individuum, ohne Subsistenz in sich, an die Eine Realität des Ganzen anheimfällt; politisch wie religiös fühlt sich da der Einzelne nur als Atom in der Gesammtmasse, als selbstloser Durchgangspunkt des Allgemeinlebens. Wo umgekehrt bei kräftig angelegter Individualität das Gefühl freien Fürsichseins und Sichselbstbestimmens so überwiegt, dass dagegen das Abhängigkeitsgefühl bis zum Minimum reducirt wird, da wird der Mensch kraft eigenen Unendlichkeitsgefühls das absolut Unendliche oder Gott leicht zur Relativität herabziehen oder sich selbst gleichstellen; und wenn diess auch nicht bis zum fetischistischen Extrem des Zerschlagens der Unendlichkeit zu blossen endlichen Existenzen fortgeht, so werden doch die vielen menschenähnlichen Götter nur wenig über die menschliche Endlichkeit und Schwachheit hinausragen, also nicht wahrhaft übermenschlich, sondern nur die Ersten unter Gleichen sein. Wo dagegen einer kräftigen Selbstheit ein ebenso bestimmtes Abhängigkeitsgefühl gegenüber steht, jede von beiden Seiten also gleichsehr zu ihrem Recht kommt, wenn auch zunächst nur jede auf relative Weise, weil beschränkt durch die andere gegenüberstehende Seite: da wird der Boden sein für eine monotheistische Entwicklung, in welcher der Mensch ebenso sich abhängig weiss von einem wahrhaft Unendlichen und Uebernatürlichen, als er doch auch zugleich diesem Unendlichen gegenüber nicht wie ein verschwindendes, wesenloses Nichts, sondern wie ein selbständiges und berechtigtes Etwas sich fühlt; der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen ist hier weder überspannt, wie im Pantheismus, noch verwischt, wie im Polytheismus, sondern in dem positiven Verhältniss des urbildlichen zum abbildlichen Geiste, des Schöpfers zum Geschöpf ebenso streng gewahrt, als innerlich vermittelt, erweicht und harmonisirt. Aber auch den realen Faktor der empirischen Verhältnisse dürfen wir nicht übersehen. Die monotheistische Richtung wird da begünstigt, wo in gleichförmiger Natur und ein-

förmiger Lebensweise (z. B. nomadischer) der Blick wenig durch das mannigfaltige Spiel der endlichen Erscheinungswelt zerstreut und das religiöse Gefühl wenig zersplittert werden kann. Wo aber, wie bei den Griechen, eine sehr mannigfaltige Natur und ein sehr bewegtes Leben mit einer lebhaften Phantasie zusammentreffen, da liegen die natürlichen Bedingungen zum Polytheismus. Wo das Naturleben in regelmässigem Wechsel entgegengesetzter Erscheinungen verläuft, gleich übergross in üppiger Fruchtbarkeit wie in zerstörender Furchtbarkeit: da wird der dem Endlichen eigene Wechsel von Leben und Tod, Entstehen und Vergehen, Lust und Schmerz in das Sein der Gottheit selbst hineinverlegt werden, sei es nun in der naiveren Form eines abwechselnden Siegens und Besiegtwerdens des Gottes durch ein dualistisch ihm entgegenstehendes dämonisches Prinzip (Aegypten) oder in direkt pantheistischer Form, wie in den vorderasiatischen Naturreligionen und namentlich im indischen Brahmanismus. Die Wandlungen der indischen Religion sind für diesen Punkt besonders instruktiv: gleichen Stammes mit den Ariern in Persien und Europa, hatten die Inder ursprünglich, im Industhal, auch mit jenen die gleichen Elemente einer kräftigen, gesunden und heiteren Naturreligion; aber die veränderte Natur und die neue Lebensweise im üppigen Gangesthal brachte auch eine so mächtige Revolution ihrer Religion hervor, dass sie im strengsten Gegensatz zu allen andern Ariern der bei den Semiten überwiegenden pantheistischen Richtung anheimfielen und dieselbe sogar unter allen Religionen am konsequentesten durchführten. Doch — wie zum Beweis dafür, dass die innere Uranlage durch keine äussern Verhältnisse sich völlig verdrängen lässt — aus ihrer äussersten Selbstentäusserung an ein verzehrendes Absolutes gieng die gewaltige Reaktion der Freiheit hervor im Buddhismus, der, wenn auch nicht zur positiven Freiheit zu gelangen, doch das Joch der drückenden Abhängigkeit zu brechen vermochte.

Endlich ergibt sich hieraus auch, nach welchem Prinzip wir die Religionen werden einzutheilen haben. Jede Eintheilung muss, um eine wahre zu sein, aus dem Wesen des Gegenstands selbst entnommen sein; je mehr dabei von allem Accidentellen ab und auf den eigentlichen Grund des Wesens, der zugleich das Lebensgesetz einer Erscheinung birgt, hin-

gesehen wird, desto sicherer trifft die Eintheilung den Kern der Sache. Aus diesem Grunde verschmähen wir die bequeme und, oberflächlich betrachtet, nächstliegende Eintheilung nach den Gottesbegriffen: Monotheismus, Pantheismus, Polytheismus und Fetischismus; denn wir haben ja eben gesehen, dass diese verschiedenen theoretischen Anschauungsweisen nicht selber das Primitive sind, sondern eine Folge vom Zusammenwirken mehrfacher Ursachen. Auf diese also müssen wir letztlich zurückgehen. Unter ihnen selber aber ist nur der eine Faktor für eine begrifflich scharfe Eintheilung zu brauchen, der ideale nehmlich, das Wesen des frommen Selbstbewusstseins an und für sich; der andere mitwirkende Faktor, die Einflüsse der Natur, entzieht sich ja nothwendig jeder begrifflichen Fassung, da er rein empirischer, zufälliger Art ist. Im Wesen des frommen Selbstbewusstseins aber finden wir zwei konstituirende Momente: Freiheit und Abhängigkeit. Jedes von beiden hat an und für sich den Anspruch auf volle, unbeschränkte Geltung; eben daraus entspringt nun aber nothwendig Spannung und Kampf beider mit einander. Die verschiedenen hieraus erwachsenden Verhältnisse zwischen beiden Momenten werden sonach einen durchaus wesentlichen und zugleich scharf begrifflich zu fixirenden Eintheilungsgrund ergeben. Als Hauptunterschied stellen wir den auf: zwischen Religionen, in welchen eines von beiden Momenten einseitig überwiegt, und solchen, in welchen beide gleichmässig zur Geltung kommen. Nach dem, was schon bisher mehrfach angedeutet wurde, ist erstres das gemeinschaftliche Merkmal der heidnischen, letztres das der monotheistischen Religionen. Letztre lassen sich dann wieder unter sich darnach unterscheiden, ob beide Momente nur gleichmässig relativ zu ihrem Recht kommen, indem sie einander gegenseitig äusserlich gegenüberstehen und beschränken; oder ob sie in ihrem vollkommenen Eins- d. h. Ineinandersein beide gleichsehr absolut zur Verwirklichung kommen. Jenes ist im Judenthum und Islam, dieses im Christenthum der Fall. Im Christenthum ist die Freiheit vollendet (2. Cor. 3. 17), aber nur dadurch, dass in der vollen Hingabe des ganzen Menschen an Gott auch die Abhängigkeit zur Vollendung gekommen ist

(Luc. 9, 24). Auch schon im Judenthum kommen beide Seiten zu ihrem Recht: die Abhängigkeit von dem überweltlichen Gott und Schöpfer, in dessen Hand jederzeit das Wohl und Wehe seiner Geschöpfe liegt; aber auch die Freiheit des Menschen ist hier gar nicht, wie diess lange Zeit in der neueren Religionsphilosophie, namentlich in der Hegel'schen Schule, die herrschende Meinung war, durch die Erhabenheit Gottes erdrückt, der Mensch ist gar nicht ein Nichtiges und Rechtloses Gott gegenüber; im Gegentheil, er hat, wie Verpflichtungen gegen Gott, so auch Rechte an Gott, steht mit ihm in einem vertragsmässigen Bundesverhältniss. Aber eben das, dass diese beiden Seiten seines Verhältnisses zu Gott sich nicht zur innern Einheit verbinden, sondern wie 2 Pole sich gegensätzlich gegenüberstehen, dass der Mensch nicht in der Abhängigkeit seine Freiheit, im Dienst Gottes zugleich auch die Befriedigung seines eigenen Willens findet, sondern beide sich verhalten wie Leistung und Lohn, diess macht das Mangelhafte dieses Standpunkts aus; es kann in dieser Beschränkung des einen durch das andere, indem jedes da aufhört, wo das andere anfängt, keines von beiden Momenten zu seiner vollen Verwirklichung gelangen. Das Judenthum steht so höher, als jede heidnische Religion, weil es ohne Einseitigkeit jedes Moment des frommen Selbstbewusstseins zu seinem Rechte kommen lässt; und es ist insofern der Vorgänger der wahren Religion; aber es ist doch auch nur erst der Vorgänger, weil es beide Momente der Frömmigkeit, statt zu der in ihrem Begriff geforderten absoluten, nur zu einer relativen Verwirklichung kommen lässt. Auf wesentlich demselben Standpunkt steht auch der Islam, den wir nur als ein mittelst christlichen Universalismus praktisch restaurirtes Judenthum bezeichnen können, in welchem die prophetischen, auf das Christenthum hin tendirenden Elemente des Alttestamentlichen Judenthums fallen gelassen und die unchristlichen Elemente desselben universalisirt sind. Das Heidenthum endlich charakterisirt sich durch die Einseitigkeit, in welcher die Momente der Frömmigkeit hier auftreten, bald als überwiegende Abhängigkeit, bald als überwiegende Freiheit. Da jedoch jedes dieser Momente zur menschlichen Natur gehört, keines sich also aufheben lässt, so ist noth-

wendig, dass das zurückgedrängte irgendwie reagirt; aber dem einseitigen Ueberwiegen des Ersten gegenüber kann auch diese Reaktion nur wieder eine einseitige werden; beide sind so nicht bloss ausser einander, wie im Judenthum, sondern wider einander und da ihre Wahrheit doch nur in ihrer Einheit liegen kann, so sind sie in ihrer unvermittelten Gegensätzlichkeit oder ihrem Widerspruch gegen einander beide falsch, d. h. in abnormer ihrer Idee nicht entsprechender Richtung befangen. Es gibt aber hierin Grade und Stufen; und zwar sind diese davon abhängig, ob und wieweit der Mensch über das Natürlichsinnliche zum Geistig-sittlichen sich erhoben hat. Denn solange der Mensch überwiegend sinnlicher Einzelwille ist, solange ist zwischen Freiheit und Abhängigkeit, zwischen dem Begehren seines Einzelwillens und der objektiven Nothwendigkeit des Ganzen, von welchem jenes Begehrens Befriedigung abhängt, kein wesentlicher Zusammenhang und keine innere Vermittlung; nur zufällig kann wohl oft Beides zusammentreffen, ebenso oft aber auch nicht. Und hier, auf dieser Stufe der unmittelbaren Natürlichkeit, wird nun das religiöse Bewusstsein eine von den folgenden beiden Formen annehmen. Entweder ergibt sich der Mensch unmittelbar in unfreie Abhängigkeit von dem göttlichen Allleben; dann sucht aber der natürliche Wille nur um so mehr für diese Resignation sich zu entschädigen durch Befriedigung seiner natürlichen Triebe; daher die Mischung von resignirter Selbstopferung (Ascese) und wilder Sinnlichkeit in den pantheistischen Naturreligionen. Oder der Mensch fühlt sich bei überwiegendem Freiheitsgefühl nur wenig abhängig von den selbst auch nicht unendlichen sondern beschränkten Naturgöttern; er erkennt zwar eine gewisse Abhängigkeit von ihnen an, indem er zu ihnen betet um ihre Hülfe, aber zugleich glaubt er auch sie in seinen Dienst durch List oder Gewalt zwingen zu können (Zauberei und Götterbeschwörung). Das so gegenüber den Göttern verkümmerte Abhängigkeitsgefühl reagirt dafür nun aber in der Furcht vor einer noch über den Göttern allen stehenden unbedingten Macht, vor der blinden Nothwendigkeit des Schicksals. Den Schicksalsglauben finden wir überall als Rückseite des Polytheismus, und zwar im selben Masse schroffer und

drückender, in welchem die vielen Götter beschränkter gedacht werden. Das erklärt sich einzig nur aus der Reaktion des verkürzten Abhängigkeitsgefühls gegenüber einem von vornherein einseitigen, also falschen Freiheitsgefühl. Hier also, in der Naturreligion, wo der Mensch noch überwiegend sinnlicher Einzelwille ist, ist auch der Gegensatz von Freiheit und Abhängigkeit am stärksten. — Gemildert wird derselbe, wenn der Mensch aus der Vereinzelung der natürlichen Selbstheit oder aus der bloss instinktiven Geselligung der Familie und des Geschlechts sich erhebt zum Bewusstsein der Angehörigkeit zu einem gesetzlich geordneten Ganzen, wenn er sich als Bürger eines Staatswesens fühlen lernt. Die gesellige Kultur beschränkt durch Sitte und Staat den sinnlich freien Einzelwillen, indem sie ihn abhängig macht vom Allgemeinen, nehmlich vom Gesetz der Gesellschaft, aber sie erhebt auch den Willen zu einer höheren Freiheit, indem sie ihm neben seinen selbstischen Interessen auch höhere, allgemeine Zwecke zum Inhalt gibt, wie das Wohl des Vaterlands und ähnliche. Insoweit nun hier die Freiheit mit sittlichem Inhalt erfüllt oder die Abhängigkeit auf sittliche Mächte bezogen ist, insoweit stehen beide nicht mehr wider einander. Der durch Sitte und Staat gebildete Grieche und Römer fürchtet nicht mehr ein blindes Schicksal über den Göttern, sondern das Schicksal wird ihm mehr und mehr (freilich nur in allmähliger und langsamer Vergeistigung) zum vernünftigen Willen des Zeus, als Trägers der sittlichen Weltordnung, oder des Jupiter Capitolinus, als Trägers der römischen Staatsidee. Ebenso der gebildete Chinese fühlt sich nicht mehr in dumpfer resignirter Abhängigkeit vom blinden vernunftlosen Naturleben, sondern als Staatsbürger fühlt er sich in Abhängigkeit von einem wesentlich vernünftigen Allgemeinen. Weil aber Sitte und Staat doch noch nichtabsolute, sondern nur erst relativ allgemeine Mächte sind, so kann auch der Wille in der Abhängigkeit von ihnen noch nicht zur vollkommenen Freiheit gelangen, weil ja bedingte Güter unmöglich unbedingte Befriedigung des Willens also volle reale Freiheit gewähren können; Abhängigkeit und Freiheit können sich also hier noch nicht innerlich versöhnen. Die Kultur, welche nur erst auf einem Compromiss zwischen

Natur und Geist beruht, erstre nur von aussen durch letztern bändigend und beschränkend, vermag noch nicht gründlich und definitiv den Geist herauszuheben aus der falschen Abhängigkeit vom Endlichen und zu erheben zur wahren Freiheit im Unendlichen, in der Einheit mit dem übernatürlichen Gott. — Ueber diese zweite Stufe der kultivirten Natürlichkeit erhebt sich daher noch innerhalb des Heidenthums eine dritte und höchste Stufe, die wir am ehesten die des Uebernatürlichen nennen mögen. Hier haben wir auf der einen Seite einen wirklich gründlichen Bruch mit der Natur, jedoch ohne die Kraft, zu einem positiv Uebernatürlichen zu gelangen — die indischen Religionen des Brahmanismus und Buddhismus; auf der andern Seite die positive Erhebung zu einem übernatürlichen Gott, jedoch ohne gründlichen Bruch mit der Natur, daher noch mannigfach verunreinigt durch Elemente der Naturreligion — die Religion des Zarathustra. Beiden ist gemeinschaftlich eigen das Hinausgehen über alles Endliche, Natur sowohl wie Staat, und dadurch unterscheiden sie sich von den Natur- und Kulturreligionen der vorigen Stufen und gehören in eine besondere dritte Stufe, gewissermassen die Vorstufe der monotheistischen Religion; von einander aber unterscheiden sie sich durch entgegengesetzte Einseitigkeit: im Brahmanismus und Buddhismus ist zwar die falsche Abhängigkeit vom Endlichen gebrochen durch die Selbsterlösung der (sinnlichen und besonders — im Buddhismus — geistigen) Selbstertödtung; aber eine wahre, positive Freiheit im Unendlichen wird nicht erreicht, daher der merkwürdig nihilistische Charakter gerade dieser Religion. Umgekehrt in der Zendreligion des Zarathustra wird zwar die Freiheit auf den absoluten Zweck des göttlich Guten bezogen, aber ohne völlige Aufhebung der Abhängigkeit vom Ungöttlichen (Reste des Naturalismus im Dualismus). Hiernach gestaltet sich unsere Eintheilung der Religionen folgendermassen:

I. Theil: Die heidnischen Religionen.

1. Abschnitt: Religionen der unmittelbaren Natürlichkeit (Naturreligion).

1. Kap.: Die Naturreligion unter dem überwiegenden Typus der Abhängigkeit: Semiten und Aegypter.

2. Kap.: Die Naturreligion unter dem überwiegenden Typus der Freiheit: alt-indische und germanische Religion.

Anhang zum 1. Abschnitt: Fetischismus und Schamanismus.

2. Abschnitt: Religionen der kultivirten Natürlichkeit (Kulturreligion).

3. Kap.: Die Kulturreligion unter dem überwiegenden Typus der Freiheit: Griechen und Römer.

4. Kap.: Die Kulturreligion unter dem überwiegenden Typus der Abhängigkeit: Chinesen.

3. Abschnitt: Religionen des Uebernatürlichen.

5. Kap.: Erhebung über die Natur-Abhängigkeit durch negativ-sittliche Selbsterlösung: Brahmanismus und Buddhismus.

6. Kap.: Erhebung über die natürliche Freiheit durch positiv-sittliche Zweckbeziehung auf das göttlich-Gute: Religion des Zarathustra.

II. Theil: Die monotheistischen Religionen.

1. Abschnitt: Das Judenthum.
2. Abschnitt: Der Islam.
3. Abschnitt: Das Christenthum.

Wir hoffen, dass diese Eintheilung der Religionen überhaupt und der heidnischen insbesondere sich durch die Verbindung geschichtlicher Treue mit begrifflicher Schärfe von selbst empfehlen und dass sie auch vor der strengsten Kritik jener Empiriker, welche gegen jedwede begriffliche Schematisirung stets misstrauisch sind, standhalten werde. Um so eher werden wir uns der fruchtlosen Mühe einer Kritik sonstiger Eintheilungen überheben dürfen; nur auf zwei signifikante Punkte können wir uns nicht enthalten aufmerksam zu machen. Die Stellung des Judenthums ist bisher stets eine crux der Religionsphilosophen gewesen; uns findet es ganz ungesucht seine bestimmte Stelle zwischen Heidenthum und Christenthum, begrifflich gegen beide und insichselbst auf's schärfste definirt. Unter den heidnischen Religionen aber war die am meisten misshandelte und in keine Konstruktion sich ordentlich einfügende der Buddhismus, der bei uns eine scharf unterscheidbare und sehr integrirende Stelle im Schematismus des Heidenthums einnimmt. In beiden

Fällen aber, beim Judenthum wie beim Buddhismus, war der Grund der Schwierigkeit in den gewöhnlichen Eintheilungen nicht etwa ein zufälliger Fehler (dann wäre schon die Allgemeinheit desselben kaum erklärlich), sondern ein Grundfehler im Eintheilungsprinzip: dass man dieses aus den Differenzen der theoretischen Religionslehre, des Gottesbegriffs, entnahm, statt aus dem psychologischen Prinzip der Religion, aus dem Grundbegriff der Frömmigkeit, zu welchem sich alle religiöse Theorie ja nur als Abgeleitetes und Accidentelles verhält. Eine auf sekundäre Erscheinungen, statt auf das Wesen selbst basirte Eintheilung wird nothwendig immer auf gewisse Punkte stossen, wo die Wirklichkeit dem begrifflichen Schematismus widerstrebt. Die Leichtigkeit hingegen, mit welcher hier der geschichtliche Stoff sich subsumirt unter den begrifflichen Schematismus, ist ein Beweis für die Richtigkeit des Eintheilungsprinzips, also schliesslich noch ein Beweis für die richtige Fassung des Begriffs der Religion, welchem das Eintheilungsprinzip entnommen wurde.

I. Theil:

Das Heidenthum.

1. Abschnitt.

Religionen der unmittelbaren Natürlichkeit.

1. Kapitel.

Die Naturreligion unter dem überwiegenden Typus der Abhängigkeit: Semiten und Aegypter.*)

Von den Höhen Armeniens, dem Ursitze der Semiten, wanderten im Verlauf mancher Jahrhunderte die Stämme der Semiten gegen Süden. Der erste Sitz, welchen der älteste dieser Stämme einnahm, war Babylonien. Dem erschlaffenden Einfluss dieser üppig fruchtbaren Thalebene vermochte das ohnediess zur Sinnlichkeit angelegte semitische Volk nicht zu widerstehen. Bald entsprach der sinnlichen Lebensrichtung auch die derb-sinnliche Form des Kultus und die Vorstellung von der dadurch geehrten Gottheit selbst bildete sich darnach: Beltis, die Genossin des Himmelsgottes Bel (wie Baaltis die des Baal) wurde zur Geburtsgöttin Mylitta (d. h. gebärenmachende), welcher das saftige Grün der Haine, das befruchtende Wasser, die Fische als Thiere der starken Fortpflanzung und die Tauben heilig waren. Ihr Dienst bestand in officieller Prostitution der Jungfrauen, die ihre Jungfräulichkeit als höchstes Opfer der Göttin zu Ehren an deren Festen den

*) Literatur: Dunker: „Geschichte des Alterthums", 3. Aufl. I. Band. Stuhr: „Die heidnischen Religionssysteme des Orients", I, p. 413 ff. Movers: „Untersuchungen über die Religion und Gottheiten der Phönizier". Bunsen: „Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte" und „Gott in der Geschichte".

fremden Wallfahrern preisgaben. Neben diesem Unzuchtskultus erhielt sich aber fortwährend ein Rest der reinern Religion aus der semitischen Heimath in dem Gestirndienst, der jedoch weniger vom Volk als von den Priestern (Chaldäern) gepflegt wurde und unter ihrer Hand zu einem reflektirten System astrologischen Aberglaubens wurde. Dem Hauptgott Bel war ausser der Sonne auch der fernste und höchste Planet Saturn geweiht; der Mylitta ausser dem mildscheinenden Mond auch der freundliche Abendstern Venus. Jupiter und Venus galten als Glücks-, Saturn und der rothe Mars als Unglückssterne; die 3 andern Planeten*) oder — wie sie wegen ihres Einflusses auf menschliche Geschicke alle hiessen — „Geburtsgötter" waren alle indifferent. Aus den verschiedenen Constellationen dieser Sterne unter einander und zur Sonne wollten die Priester den Lauf der Geschicke voraussagen können. Wie die Sterne durch die Höhe des Himmels zogen, wie sie einander näher kamen oder auseinandergiengen, ihre Kräfte sich gegenseitig mittheilten oder entzogen, wie sie sich das Gleichgewicht hielten oder im Gegensatz standen, das bestimmte Glück oder Unglück des Reichs und des Königs, des Jahrs, Tags und der Stunde. Es liegt dieser astrologischen Mantik unverkennbar die Vorausetzung zu Grunde, dass das ganze Leben der Erde ein Abbild des ursprünglich am Himmel vorgezeichneten Lebens sei. Die Urkräfte der Sterne beherrschten hiernach alle Kreise des irdischen Lebens so, dass jeder einzelne dieser letztern einem Stern angehörte und dessen eigenthümliche Kraft und Bedeutung im Verhältniss zu den andern Sternen abspiegelte. In allem Irdischen, in Steinen und Metallen, Pflanzen, Thieren und Menschen, leben nur dieselben kosmischen Kräfte, wie am Himmel in den Sternen, desswegen muss der Gang des Irdischen dem Gang der Sterne am Himmel genau entsprechen.

*) Nehmlich nach ptolemäischem Weltsystem: Merkur, Sonne und Mond. Letztre waren die beherrschenden, die eigentlichsten Repräsentanten des Göttlichen, die andern 5 Gestirne hatten ihre Bedeutung nur gleichsam als Trabanten von Sonne und Mond, hatten daher auch im Thierkreis je ein solares und ein lunares Zeichen (oder „Haus"). Das Nähere über den chaldäischen Thierkreis s. Movers, a. a. O. p. 163 ff.

So liegt also *) diesem Sterndienst der Gedanke einer Himmel und Erde umfassenden und beherrschenden Welteinheit oder einer Weltseele zu Grunde, deren unselbständige Organe die Gestirne nicht minder als die irdischen Elemente sind. Es ist der pantheistische Zug, der sich trotz der Vielheit der Sterngötter hier schon unverkennbar geltend macht. — Ausser diesem astrologischen System erdachten die Priester auch ein System der Kosmogonie, welches schon wegen seiner Anklänge an die biblische Schöpfungslehre nicht ohne Interesse ist. Und zwar können wir unterscheiden zwischen einer mythischen und einer spekulativen Kosmogonie, welche beide zwar die gleichen Grundgedanken haben, aber sich unterscheiden durch die Form, sofern die kosmogonischen Faktoren dort als handelnde Götter, hier als abstrakte Potenzen oder Prinzipien erscheinen. Die erstre ist überliefert in Bruchstücken des Geschichtswerks von Berosus, einem unter Antiochus Soter in Babylon lebenden Priester. Er beginnt, ähnlich wie die hebräischen Geschichtsbücher, die Geschichte seines Volks mit der Erschaffung der Welt: Im Anfang war nur Finsterniss und Wasser und in diesem lebten schreckliche Missgestalten, halb Fisch, halb Vogel, halb Pferd, halb Mensch, jene Gestalten, deren Bilder noch jetzt im Beltempel der Reihe nach aufbewahrt werden. Ueber alle diese habe ein Weib geherrscht Namens Omorka oder Thalath. Nun spaltete Bel die Finsterniss und das Weib mitten durch und machte aus den beiden Hälften Himmel und Erde; dann stellte er Sonne, Mond und Sterne auf, leitete das Wasser ab und vertheilte es unter jegliches Land und so bereitete und ordnete er die Welt. Die wilden Thiere aber konnten die Macht des Lichts nicht vertragen und kamen um. Da Bel nun das Land unbewohnt fand, hieb er sichselbst das Haupt ab und befahl einem der Götter, das aus seinem abgehauenen Kopfe fliessende Blut mit Erde zu mischen und daraus Menschen und Thiere zu bilden, welche die Luft vertragen können. Die Menschen lebten dann Anfangs ohne Ordnung und Gesetz, wie die Thiere. Da erschien ihnen aus dem Meere am Ufer Babyloniens (aus dem persischen

*) Man vergl. dazu Stuhr, der a. a. O. diesen Gedanken ausführt.

Meerbusen) ein furchtbares Thier, Namens Oan, halb Fisch, halb Mensch. Ohne Nahrung zu sich zu nehmen, verkehrte es den Tag über mit den Menschen und tauchte Abends wieder in's Meer; es lehrte die Menschen die Sprache und alle nützlichen Kenntnisse, das Sammeln der Früchte, die Regeln der Grenzen, Erbauung von Städten und Tempeln, Künste und Schrift und Alles, was zur Zähmung des menschlichen Lebens gehört. Es folgt dann die Zeit der Patriarchen, 432,000 Jahre dauernd, während welcher noch zweimal ähnliche Erscheinungen und Offenbarungen, wie die des Oan, sich wiederholten. Dem zehnten dieser Patriarchen oder Herrscher der Vorzeit, Xisuthros, offenbarte der Gott Bel im Traume, dass er die Menschen durch eine Wasserfluth vernichten wolle; er, Xisuthros, solle daher alle heiligen Schriften und Offenbarungen, die alten, mittleren und neueren, in der Stadt der Sonne Sippara (Sepharvaim am Euphrat) vergraben, ein Schiff bauen und es mit Verwandten und Freunden, auch mit Exemplaren aller Thiergattungen besteigen. Xisuthros befolgte diess und die Ueberschwemmung kam. Als der Regen aufhörte, liess er Vögel hinaus, die aber wieder zurückkehrten; auch die zweiten ausgesandten Vögel kamen wieder, doch mit Schlamm an den Füssen; die dritten blieben ganz aus und daran erkannte Xisuthros, dass die Erde wieder erschienen sei. Er nahm eine Seite vom Dache des Schiffes ab und merkte, dass es auf dem Berge festsitze. Er verliess also das Schiff mit den Seinigen, warf sich auf die Erde, errichtete einen Altar und brachte den Göttern ein Opfer. Auf einmal war er nicht mehr zu sehen und als man nach ihm suchte, rief seine Stimme aus dem Himmel herab, dass die Götter ihn zum Lohn seiner Frömmigkeit entrückt hätten; sie aber, die Zurückgebliebenen, sollen nach Babel zurückkehren und die vergrabenen Bücher den Menschen geben. So wurde Babel wieder gebaut und die zu Sippara in der Erde geretteten Bücher der Offenbarung den Menschen mitgetheilt. Von dem Schiff des Xisuthros aber, das an den Bergen der Gordäer (Armenien) sitzen geblieben war, waren noch lang die Reste zu sehen. — Hiernach ist also die Welt geworden durch die ordnende Thätigkeit des Gottes Bel und aus dem Stoff, welcher in Finsterniss und Wasser lag. Das

Weib, welches über das Chaos herrschte oder selbst das Chaos war, heisst Omorka d. i. Mutter des Festen, der Körperwelt (nach Movers) oder auch: Stoff des Ei's, des Weltei's; ihr anderer Name: Thalath, bedeutet: Ursprung, Geburt (mit Mylitta verwandt). Die wilden Geburten des Chaos, welchen das Licht, das mit der Schöpfung Bel's auftritt, ein Ende macht, sind die in den babylonischen Tempeln und Palästen noch sichtbaren symbolischen Mischgestalten (den hebräischen Cherubim nach Ezechiel ähnlich). Oan, der mit seinen 6 Nachfolgern die 7 heiligen Bücher der Babylonier offenbart, bedeutet (nach Movers, der es (p. 94) vom semitischen Stamm Anan ableitet): Geheimniss, ist also nur Personifikation des Inhalts der heiligen Bücher selbst, der chaldäischen Priesterweisheit; dass die offenbarende Gottheit in Fischgestalt gedacht wurde, rührt daher, weil man in Babylon Fische als Orakel gebrauchte, wie in Phönizien die Schlangen, wesshalb dort die Offenbarungsgötter (Taaut, Kadmon u. a.) als Schlangen, „Ophionen", gedacht wurden. Die Zahl der 10 Patriarchen, dann die Fluthsage mit allem ihrem Detail hat soviel Verwandtschaft mit der hebräischen, dass wir hier ohne allen Zweifel alte, den semitischen Stämmen des Euphrat- und Tigrislandes (woher auch die Hebräer kamen) gemeinsame Sagen voraussetzen müssen. Das Motiv der Sage aber findet Dunker (p. 196 a. a. O.) in der Natur des babylonischen Landes, „welches alljährlich überschwemmt, zuweilen aber auch von reissenden Fluthen heimgesucht wurde, die das gesammte Niederland, bis zum Meer hin, in eine Wasserfläche verwandelten. Aehnliche Sagen finden sich in allen Gebieten, welche Ueberschwemmungen ausgesetzt sind, in Indien nicht minder als in Thessalien". — Die spekulative Kosmogonie der Babylonier wird von Damascius aus Eudemos dargestellt in folgender Weise (s. Movers, p. 275 ff.): „Die Babylonier scheinen das eine Prinzip aller Dinge mit Stillschweigen zu übergehen und deren zwei anzugeben, Tauthe und Apason; den Apason halten sie für den Gatten der Tauthe, diese aber nennen sie die Mutter der Götter. Aus ihnen sei ein eingeborner Sohn geboren, Aoymis, der, wie ich glaube, die intelligible Welt ist, welche aus den beiden Prinzipien hervorging". Dann

folgt ein zweites und ein drittes Geschlecht und zuletzt wird Belos geboren, „den sie den Demiurgen nennen“. Movers deutet den Apason als „Verlangen, Liebe“ (von chaphaz) und die Tauthe (von „Thohu“, cf. 1. Mos. 1, 2) als leeres, ödes Sein, träge, todte, chaotische Materie. Durch die Vermählung des Verlangens mit der Materie wird Aoymis, „die erste Lebensregung im todten Chaos“; es folgen die Potenzen „Reibung und Abstossung, Verbindung und Ordnung, Unteres und Oberes und das oberste Licht“; endlich erscheint Belos als der Demiurg, Schöpfer und erster Beherrscher der Menschen, der Gott Babels. Von diesem jüngern Bel, dem Demiurgen oder schöpferischen Mittelwesen, unterschied dann die Spekulation den ältern Bel und machte ihn zum nichterscheinenden verborgenen Gott, dem Urprinzip, das dem Dualismus von Stoff und Kraft (Verlangen) noch vorausgeht. Analogieen mit den spätern Systemen Philos, der Neuplatoniker und Gnostiker sind hier, wie Movers mit Recht erinnert, nicht zu verkennen. Im Wesentlichen ähnlicher Art sind die kosmogonischen Theorieen der Phönizier und Aegypter; an der Spitze steht ein abstraktes Prinzip, bald Chronos, bald Ulom (Olam = Ewig. i. q. „Bel-Itan“) genannt. Seine erste Manifestation ist das Verlangen oder der Lichtäther oder der Verstand, kurz die formirende Kraft, welche durch ihre Vereinigung mit dem Chaos, dem bestimmungslosen Stoff, zum wirklichen Weltstoff wird, sei es nun als Weltei oder als Urschlamm. Die Grundgedanken sind hier immer die gleichen und lassen sich noch deutlich genug als Abstraktionen aus den Göttern der Volksreligion erkennen: Es ist hier (wie in der chinesischen Spekulation) der Dualismus von Himmelsgott und Erdgöttin zum Dualismus von Geist und Materie, Form und Stoff, auch Licht und Dunkel geworden. Der Himmelsgott Bel aber, der in dieser leeren Abstraktion nicht aufgehen könnte, wird theils als der lebendige, offenbarende Gott, als Bel-Zeus, den kosmogonischen Potenzen untergeordnet, als deren Produkt, theils aber, weil Bel doch eigentlich der höchste Gott sein sollte, ihnen vorausgestellt, aber aller Lebendigkeit entkleidet, als blosses abstraktes Urwesen. Auf diese Weise suchte die Spekulation ihre abstrakten Gestalten auszugleichen mit den mythischen Naturgöttern der Volksreligion.

Wie in Babylon, so haben wir auch in Syrien, Kanaan und Phönizien eine Depravation der ursprünglichen semitischen Religion anzunehmen. Noch zu Abrahams Zeiten finden wir dort nichts von dem unzüchtigen Naturdienst der spätern Zeit; vielmehr theilt ein Kananiter wie Melchisedek, wie Abimelech den Glauben der Hebräer an El Eljon, den höchsten Gott. Diess kommt jedenfalls einem monotheistischen Gottesglauben nahe, wenn wir es auch nicht direkt für einen solchen halten dürfen; dagegen spricht schon die Analogie der Araber, deren höchster Gott, Allah, andere, untergeordnete Naturgottheiten, namentlich auch die weiblichen Göttinnen des tellurischen Lebens, Allat und Uzza, nicht ausschloss. Dieser El (der Starke) ist zwar im Verhältniss zu den Menschen „Baal", der Herr, aber er ist darum nicht supranatural, sondern hat seine Wesenheit, seinen Inhalt noch in und an der Natur, zumeist am Himmel, daher sein Name „Baalsamim" (Himmelsherr), und noch konkreter an der Sonne (daher „Baalsemes"). Die Beziehung auf den Saturn, welche, wie wir sahen, der babylonische Bel hatte, bekam auch der phönizische Baal ohne Zweifel sehr frühe (als „Baal Chijun"); aber gewiss war dieselbe doch nicht ursprünglich und am wenigsten im Sinn eines feindlichen Unglücksgottes. Mit Recht bemerkt hiegegen Movers (p. 310): „Ein böses Prinzip konnte unmöglich oberste Gottheit sein; diese letztre aber war El - Saturn im ganzen Semitismus; nirgends findet man die Idee von ihm als bösem Prinzip vorwaltend, viel weniger als das einzige und ursprüngliche Moment an seinem Charakter." Ist schon die Verknüpfung des höchsten Gottes mit dem höchsten Stern „ein Werk äusserlicher, auf gelehrte Beobachtung gegründeter, Reflexion", so ist vollends die ausschliessliche Idee von ihm als bösem Prinzip „wohl erst in der römischen Kaiserzeit durch die chaldäischen Nativitätssteller aufgekommen, deren Lehrsätze aber selbst in Babel keine allgemeine Anerkennung fanden". Viel wichtiger für die Ausbildung der Mythologie war die solarische Bedeutung des Baal. An die doppelte Wirkung der Sonne nehmlich, als erwärmende und belebende Morgen- und Frühlingssonne und als glühende und ertödtende Mittags- und Hochsommersonne knüpfte sich die Unterscheidung zweier

entgegengesetzter Seiten am Wesen des Himmels- und Sonnengottes: er ist bald der dem Leben und der Zeugung freundliche Baal, als jugendlicher Gott Adonis vorgestellt, bald ist er der verderbende Gott des Todes, der Unfruchtbarkeit und des Krieges, Baal Chamman (d. h. fervidus) oder Moloch, der rothe Planet Mars sein Repräsentant. „Die Idee der Gottheit zerfällt so in zwei disparate Begriffe, die gute und die böse, wohlthätig und verderblich wirkende. Beide Seiten finden sich in der Vorstellung vom Baal zusammen, gehen aber auch wieder auf zwei Subjekte über, die mythisch als Brüder gedacht werden, der gute den bösen anfeindend oder umgekehrt; der böse zu Zeiten obsiegend, aber zuletzt dem bessern immer unterliegend, der eine die mythische Personifikation des zerstörenden, der andere des erhaltenden Prinzips, jener das Feuerwesen Moloch oder Adramelech, die Idee der Zwietracht und Disharmonie im Weltorganismus als Typhon, der andere der schaffende und ordnende Demiurg, beide aber gewöhnlich als zwei zu einer Persönlichkeit verbundene Wesen neben einander verehrt, so namentlich in den beiden mythischen Brüdern*), die den dualistischen Begriff des tyrischen Melkarth-Herakles zusammen konstituiren.“ (Movers p. 392 f.) Je einfacher und naturgemässer auf die angegebene Art die verderbliche Seite in Baal oder Baal-Moloch sich erklärt, desto weniger scheint es mir nöthig oder räthlich, mit Movers auf äussere Einflüsse eines assyrisch-chaldäischen Feuerdienstes zu rekurriren, die dann doch durch ihr Eingehen in den syrisch-phönizischen Naturdienst zu etwas ganz Anderem, wesentlich Neuem geworden sein müssten. Es konnte vielmehr aus dem Himmels- und Sonnen-Baal durch rein innere Entwicklung, nehmlich mittelst bestimmteren Unterscheidens seiner verschiedenen Wirkungen recht wohl die Doppelgestalt von Baal-Adonis und Baal-Mo-

*) Usov und Hypsuranios = Mars und Saturn. Ersterer schon dem Wort nach mit dem Esau der hebräischen Sage, letztrer, der auch als Israel oder Gotteskämpfer bezeichnet wird, mit Esau's Bruder Jakob identisch; die Bezeichnung Usov's als Jäger und als röthlich (der rothe Mars) trifft ganz auf den hebräischen Esau, das Ringen des tyrischen Herakles auf den Gotteskampf des Jakob zu. Offenbar eine gemeinsam-semitische Stammsage. S. Movers, p. 396 f.

loch sich herausbilden; und dass dann bei dem einen Volk mehr die eine, beim andern mehr die andere Seite vorangestellt und verehrt, wieder bei Andern (z. B. Tyrus) die Einheit der Person neben der Doppelseitigkeit des Wesens festgehalten wurde, diess liegt ganz in der Natur der Sache und kann uns nicht veranlassen zur Annahme ursprünglich verschiedener und aus verschiedenen Kulten stammender Götterwesen, die erst nachträglich wären zusammengeschweisst worden. Etwas derartiges findet zwar allerdings statt in der Vereinerleiung der männlichen und weiblichen Gottheiten; allein dieser geschlechtliche Dualismus ist ganz anderer Art als der eines bösen Gottes neben einem guten, wofür sich im sonstigen Semitismus keine stichhaltigen Beweise werden beibringen lassen. — Betrachten wir also zuerst die entgegengesetzten Seiten der Gottheit für sich, sowie sie praktisch durch entgegengesetzten Kultus unterschieden wurden. Baal-Adonis und Aschera oder Baaltis waren die Gottheiten des fruchtbaren Naturlebens im Frühjahr; ihr Kultus bestand in ausgelassener Sinnlichkeit, wie der der Mylitta in Babylon. Aber die Herrschaft des lebenspendenden Frühlingsgottes dauert nur kurze Zeit; der jugendliche Buhle der Baaltis wird in seiner Jugendblüthe und Lebenslust hinweggerafft vom Eber des Kriegsgottes Moloch, d. h.: von der verderblichen Sommergluth erstirbt das Naturleben. Daher das Trauerfest des Herbsts um den todten Lebensgott, wie es namentlich zu Byblos gefeiert wurde. Aber mit so wilder Klage diess Fest gefeiert wurde, mit noch wilderer Lust wurde die Auferstehung des Gottes im neuen Frühling zu neuem Leben und Lieben begangen. Wurde hier nur der gute Gott, sein Leben und Sterben, mit Lust und Klage gefeiert, so hatte anderwärts auch die feindliche Macht, welcher er erlag, ihre besondere Verehrung anderer Art. Moloch ist die Kraft der Sonne nach ihrer versengenden, das Leben ertödtenden Seite, also ist er der harte vernichtende Todesgott und Kriegsgott. Wenn die Gluth des Hochsommers die Saaten ausdörrte und verbrannte, wenn Seuchen die Städte verödeten, wenn grosse Unglücksfälle im Kriege das Land trafen, so sah man darin den Zorn Moloch's, den zu versöhnen man Menschen opfern musste; und zwar musste,

sollte das Opfer Wirkung haben, das Theuerste geopfert werden, die eigenen Kinder und Jünglinge mussten als Lösegeld für die Rettung des Volks ihm zu Ehren verbrannt werden; die Weheklage dieser Opfer wurde durch den Lärm der Pauken und Flöten übertönt und die Mütter derselben mussten dabeistehen und zusehen, ohne zu seufzen oder Thränen und Schmerz zu zeigen, denn nur als freiwilliges und gerne gegebenes konnte das furchtbare Opfer den Gott versöhnen. Astarte, die strenge jungfräuliche Göttin, war ebenso wie Moloch dem Leben und der Zeugung feindlich, eine Göttin des Todes und der Schlacht. Auch ihr wie dem Moloch wurden Menschenopfer dargebracht, nehmlich reine Jungfrauen, wie jenem Knaben und Jünglinge. Und während man der Lustgöttin Aschera durch Unzucht diente, so dieser finstern Göttin durch strenge Enthaltsamkeit und sogar durch Selbstentmannung; zur Feier ihrer Feste gehörte es, dass Jünglinge, durch den Lärm der Cymbeln und Pauken in Raserei versetzt, aus der Mitte der Versammlung hervorsprangen und am Altar der Göttin sichselbst verstümmelten; bei ihren Prozessionen pflegten ihre Priester sich bis auf's Blut zu geisseln. — Da aber diese einander so schroff entgegengesetzten Mächte, die freundlichen und die feindlichen, zeugenden und verderbenden doch nur verschiedene Seiten desselben Wesens waren, so wurden sie oft auch wieder in der Gestalt derselben Götter zusammengehalten, welche abwechselnd Segen und Verderben spenden, welche die verderbliche Seite an sichselbst und in sichselbst überwinden. Eine solche Zusammenfassung tritt in der Gestalt des tyrischen Baal Melkarth hervor; er ist der aus der Zerstörung neues Leben schaffende Gott, die Sonne, wie sie aus der versengenden Gluth des Hochsommers und der Kälte des Winters immer wieder zur wohlthuenden Wirkung zurückkehrt. Wenn die Sonne im Zeichen des Löwen stand, also in der Zeit der heissesten Gluth, so musste Melkarth den Löwen, das Symbol der Gluthhitze, überwältigen, der gute Sonnengott musste den bösen Sonnengott überwinden; oder auch dachte man, dass der Gott dann sichselbst verbrenne, um verjüngt der Erde wieder mildere Wärme zu gewähren. Wenn dagegen die Sonne im Winter am fernsten schien, dann war Melkarth

auf der Wanderung im fernen Westen, unterwegs Arbeiten und Kämpfe vollbringend und im äussersten Westen zur Ruhe gehend. Ganz ebenso wie Moloch und Baal, wurde auch Astarte und Aschera, die Todes- und die Lebensgöttin, zu einer einzigen Gestalt verschmolzen. Dieselbe Göttin, die in Sidon (Astarte) und in Carthago (Dido) als strenge jungfräuliche Göttin angerufen und durch Menschenopfer und Entmannung verehrt wurde, konnte nun in Tyrus als Gattin Baals durch Prostitution der Jungfrauen verehrt werden. Nach Griechenland kam sie, von den Phöniziern eingeführt, unter dem Namen der Aphrodite Areia, d. h. der kriegerischen Aphrodite, die zugleich Liebes- und Kampfgöttin ist und deren Priesterinnen ebensowohl Lustdirnen sind (die Hierodulen Korinths) als bewaffnete Jungfrauen (die „Amazonen“ Attikas und Thebens). Da die Aschera-Astarte als Mondgöttin ebenso eine bald verschwindende, bald erscheinende, also unstete, wandernde Göttin ist, wie Melkarth als Sonnengott, so gab diess Anlass zu einem weiteren Mythus, welcher erklären soll, wie die Göttin des Verderbens und Todes zur Göttin der Geburt und Zeugung geworden sei, wie die jungfräuliche Astarte in Tyrus als Gattin des Melkarth verehrt werden konnte. Die keusche Mondgöttin entflieht vor dem Sonnengott, der sie verfolgt bis in den fernen Westen; dort erreicht er sie, löst ihr den jungfräulichen Gürtel, sie ergiebt sich ihm und die heilige Hochzeit verwandelt die strenge jungfräuliche Göttin in die freundliche Liebesgöttin, die Astarte in die Aschera, die Artemis oder Athene in die Aphrodite. Im Westen Phöniziens, in Samothrake, auf der Burg des Kadmos in Theben oder auch jenseits der Säulen Melkarth's (Herakles) sollte die Hochzeit des Gottes mit der Göttin vollzogen worden sein, auf den Inseln des Abendmeers, wo die Gärten der Hesperiden sind und die goldenen Aepfel, die Granatäpfel der Aschera, die Symbole der Liebe, wachsen. In verschiedenen griechischen Sagenkreisen finden wir diesen phönizischen Mythus wieder, so in der Sage von Herakles, der der Amazone Hippolyte den Gürtel löst, von Zeus, der als Stier die Europe entführt, von Zeus und Io, der Mondgöttin mit den Kuhhörnern (= Mondsichel). – Wenn schon in dieser Zusammenfassung der freund-

lichen und der feindlichen Seite des Naturlebens in einer und derselben Gestalt der semitische Zug zur Einheit der göttlichen Mächte und des göttlichen Wesens sich kundgegeben hat, so vollendet sich dieser Zug endlich noch durch Verschmelzung des männlichen und weiblichen Prinzips zu einer mannweiblichen Einheit. War schon Astarte als kriegerische Göttin, die mit Waffentänzen gefeiert wurde, halb männisch und umgekehrt Baal als der weichliche Jüngling Adonis halb weibisch, so war es nur ein kleiner Schritt zur Ineinsbildung beider, wie sie uns entgegentritt in dem assyrischen und lydischen Kultus des Sonnengotts Sandon und in den griechischen Nachbildungen dieser Sagenkreise, in der Sage von Semiramis und Sardanapal, von Herakles und Omphale. Herakles übergibt, nachdem er die Amazonenkönigin überwunden hat, das Beil derselben der Omphale und nimmt als deren Sklave weibliche Tracht an und lässt sich an den Spinnrocken fesseln; ebenso ist Sardanapal der verweiblichte Mann, Semiramis das männische Weib. Der Sonnengott Melkarth, nachdem er die Mondgöttin überwunden, ergibt sich seinerseits wieder ihr und tauscht sein Wesen mit ihr: sie nimmt die Waffen und erscheint sogar mit männlichem Bart; gewappnete Jungfrauen verehren sie; er dagegen legt das Frauenhemd an und bekommt den Spinnrocken in die Hand und an seinen Festen tragen die Männer Frauenkleider. „In dieser Ineinsbildung der Geschlechter, in dieser Weibmannheit und Mannweiblichkeit erblickten die Syrer das überragende zusammenfassende Wesen, die Einheit der Gottheit wie das praktische Ideal ihres Lebens" (Dunker). Es ist der semitische Zug zur Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine, zur Einheit der Gottesidee, der hier in einem naturalistischen Pantheismus seinen Ausdruck findet, einen Ausdruck freilich, der sich zur Idee des Monotheismus nur als traurige Karikatur verhält, und den wir darum im Vergleich zu der ursprünglichen naiven Vergötterung von Himmel und Erde (vergl. Einltg.) nur als eine Missbildung bezeichnen können. Den Grund dieser Missbildung aber haben wir, wie Dunker ganz richtig andeutet, in nichts anderem als in der praktischen Lebensrichtung dieser semitischen Völker zu suchen, in ihrer über-

mächtigen Sinnlichkeit. Das religiöse Abhängigkeitsgefühl, das bei den Semiten immer lebhafter ausgebildet war, fehlt auch hier durchaus nicht, aber es kann sich nicht geltend machen in der Beschränkung der Sinnlichkeit und Lösung des Geistes aus den sinnlichen Fesseln; vielmehr indem es selbst auf das sinnliche Naturleben mit seinem zwecklosen Kreislauf des Entstehens und Vergehens bezogen wird, fordert es auch vom Menschen nicht geistige Ueberwindung der Sinnlichkeit, sondern lässt derselben einerseits eben so freien, wilden Lauf, als es andererseits zwecklose Vernichtung derselben von ihm verlangt. Wie Zeugung und Sterben die Momente des Lebens der Naturgottheit selbst sind, so soll sich der Mensch diesem Göttlichen ähnlich machen, indem er in Liebeslust und Todeswehe an seinem Allleben Theil nimmt. Das Abhängigkeitsgefühl kommt allerdings zu seinem praktischen Vollzug auf höchst energische, drastische Weise, aber nur in der Hingabe des sinnlichen Menschen durch die grausamen Menschenopfer und Verstümmelungen; eben darum hat daneben auch die Freiheit als natürliche, thierisch-rohe Befriedigung der sinnlichen Triebe ihren freien Spielraum; ja wir können sogar in jenem Wüthen gegen das sinnliche Leben selbst auch wieder eine Bethätigung der roh-sinnlichen Triebe, also der natürlichen Freiheit, nur nach einer andern Seite hin, finden; denn blutdürstige Grausamkeit ist sogut wie liebesdürstige Wollust und in engem Zusammenhang mit ihr eine Regung der roh-sinnlichen Natur. Es leuchtet hieraus klar hervor, dass der psychologische Hintergrund dieses naturalistischen Pantheismus darin liegt, dass das Abhängigkeits- und das Freiheitsgefühl ausschliesslich im Naturleben befangen sind und auf roh-sinnliche Weise sich bethätigen.

Die Religion der Aegypter ist in den Grundgedanken mit der ebendargestellten semitischen sehr eng verwandt, kommt aber auf wesentlich andere praktische Resultate — beiläufig wieder ein Beweis dafür, dass die theoretische Vorstellung von Gott und Welt für sich allein noch durchaus nicht den Charakter einer Religion bestimmt! Wie bei den

Semiten, so sind auch bei den Aegyptern die ältesten Gottheiten noch ganz einfache und durchsichtige, farblose Personifikationen von Himmel und Erde, männlicher und weiblicher Potenz, jene durch die Sonne, diese durch den Mond repräsentirt; sie wurden in den verschiedenen Gegenden des Landes unter verschiedenen Namen, aber im Wesentlichen mit gleicher Bedeutung verehrt: als Ra, Ptah und Ammon die männliche, als Neith, Pacht und Mut die weibliche Gottheit. Auch hier, wie bei den Semiten, war es nun aber im Verlauf der Zeit die Reflexion auf die Uebel, welche dem Menschen aus der verderblichen Seite des Naturlebens entspringen, was, mit der Gottesidee in Beziehung gebracht, derselben bestimmtere Ausbildung, mannigfaltigere Färbung und den Charakter dramatischer Lebendigkeit gab. Osiris und Isis, das jüngste, aber gleichwohl allen Aegyptern gemeinsame und am höchsten verehrte Götterpaar stellt das Naturleben in seinem Kreislauf von Entstehen und Vergehen, im jährlichen Wechsel von Aufblühen und Absterben der Vegetation, ebenso dramatisch dar, wie wir diess schon vorhin im Adonismythus gefunden haben. Osiris und Isis bedeuten, ebenso wie Adonis und Baaltis, die befruchtende und die fruchtbare Natur in der Zeit des frischen, üppigen Wachsthums der Vegetation. Aber Osiris hat seinen Todfeind an Typhon (Set), der Personifikation der verderbenden Naturkräfte, des versengenden Sonnenstrahls, des ausdörrenden Sandsturms, des öden salzigen Meerwassers, der unheimlichen Dunkelheit und aller sittlichen Bosheit. Von Typhon und seinen 72 Genossen (den 72 Tagen der Gluthhitze) wird Osiris erschlagen; in einen Mumiensarg gelegt, treibt er den Nil hinab ins Meer: die schaffende Naturkraft ist während dieser Zeit verschwunden. Isis, die Erde, sucht trauernd die Spuren des verschwundenen Gatten: die Erde ist ihrer Fruchtbarkeit beraubt. Sie findet den Leichnam an der Meeresküste, denn nach Norden ist während der Hitze in Aegypten die schaffende Kraft entwichen. Während sie den Leichnam nach Aegypten zurückführt und hier bestattet, ist inzwischen ihr und des Osiris Sohn Horos herangewachsen und er wird nun zum Rächer des erschlagenen Vaters, indem er den Typhon überwindet: nach der Ueberschwemmung d. h. von der

Wintersonnenwende an, belebt sich die Natur auf's Neue, Hitze und Unfruchtbarkeit sind verschwunden; das Kind des Osiris und der Isis, welches den erschlagenen Vater rächt, ist der mit dem Frühjahr wieder erwachsende Segen des neuen Jahrs. So lebt Osiris auf der Oberwelt fort in seinem Sohne, indess er selbst in der Unterwelt die Herrschaft führt über die Todten. Dieser letztere Punkt, aber auch nur dieser, unterscheidet den ägyptischen Mythus vom phönizischen. Dort sah man die Ueberwindung des Todes nur in dem Wiederaufblühen der Natur mit dem neuen Jahr, hier zugleich auch noch in einem thätigen Fortleben in der Unterwelt; dort bleibt also die religiöse Weltbetrachtung noch ganz innerhalb des Naturlaufs stehen, hier geht sie über denselben hinaus und sieht in dem Erstehen des neuen Lebens der Natur zugleich ein Bild und Unterpfand von dem jenseits des Grabes sich fortsetzenden Leben der Seele. Und diess war für die praktische Gestaltung der ägyptischen Religion von grösster Bedeutung; an das Fortleben des Gottes Osiris in der Unterwelt schloss sich eine ausführliche Lehre vom Jenseits an, welche nicht verfehlen konnte, den Geist der Aegypter über den blossen Naturdienst zu erheben und ihm eine höhere ideale Richtung, einen festen sittlichen Halt zu geben. Denn nicht jede Seele durfte hoffen mit Osiris fortzuleben, sondern nur die, welche durch Reinheit des Lebens und Wandels sich dem reinen Wesen des lichten Sonnengottes ähnlich gemacht hatte. Hierüber entscheidet aber das unerbittlich gerechte Todtengericht, welches im Vorhof der Unterwelt über jede verstorbene Seele gehalten wird. Der Todte bittet Osiris um Aufnahme unter die Seligen mit der Versicherung seiner Reinheit von schwereren Vergehen: „Wahrheit bringe ich vor euch; bedecket meine Fehler! Ich habe nicht Trug noch Böses geübt, und ich habe nicht gemordet, nicht Trug geübt im Gerichte, den Mann nicht betrogen in seinem Tagewerke. Ich bin nicht träge gewesen, nicht ermattet, nicht hingesunken, nicht muthlos geworden. Ich habe nichts den Göttern Hassenswürdiges gethan; ich habe mich nicht vergangen gegen die Person meines Vorgesetzten; ich habe nicht gedrückt noch hungern lassen, noch weinen machen; ich habe keinen Betrug geübt vor dem Angesichte der Menschen; habe

die Maasse Aegyptens nicht verändert, keinen Raub begangen an den Götterbildern, die leinenen Binden der Todten nicht weggenommen. Ich habe nicht Hurerei getrieben. Ich habe nicht Wucher getrieben. Ich habe die Siegelringe nicht verfälscht, das Gewicht der Wage nicht verringert. Ich habe die Gazellen nicht in ihren Lagern gestört; der Götter Fische und Vögel nicht gefangen. Ich habe nicht Wehren an den Fluss gesetzt und seinen Lauf nicht abgeleitet. Ich habe die Götter um ihre Opferschenkel nicht betrogen und die heiligen Heerden nicht weggetrieben. Ich bin rein, rein, rein!“ Dann wird das Herz des Todten auf der Wagschaale der Gerechtigkeit gewogen, während auf der andern Schaale die Straussenfeder der Wahrheit und des Rechts liegt; wird sein Herz zu leicht befunden, so wird er in die Hölle gestossen, wo in 75 Abtheilungen, entsprechend ebensovielen Todsünden, die Seelen zerfleischt, geköpft und gesotten werden. Die Gerechten dagegen schreiten, vom Wasser des Lebens gestärkt, an allen Schrecknissen der Unterwelt ungefährdet vorüber, bis sie zu den Gefilden des Sonnengottes im Osten kommen. „Die Gnade gefunden haben, wohnen in den Wohnungen des Ruhms, wo das himmlische Leben gelebt wird; die Leiber, welche sie verlassen haben, werden für immer in ihren Gräbern ruhen, während sie des Anblicks des höchsten Gottes sich freuen. Der Gott Ra spricht zu ihnen: Nehmet eure Sicheln, erntet die Frucht der Felder, die euer Theil sind, tragt sie in eure Wohnungen, geniesset sie und bringt sie den Göttern dar als reine Gaben von der Frucht des Feldes der Herrlichkeit!“ So führen die Seelen der Gerechten das Leben des Diesseits fort, nur ohne die Mühseligkeiten desselben: sie pflücken Blumen und Früchte, lustwandeln in schattigen Laubgängen, baden und schwimmen in Bassins. Wenn wir in diesem ausgebildeten Unsterblichkeitsglauben schon ein erstarkendes Selbstbewusstsein des von der Sinnenwelt sich bestimmt unterscheidenden Geistes wahrnehmen können, so zeigt sich derselbe doch auch noch sehr gebunden an die stützende Hülse der Sinnlichkeit. Denn es ist kaum zu bezweifeln, dass die Aegypter die Fortdauer der Seele in der Weise an die Fortdauer des Leibens geknüpft dachten, dass mit der Verwesung des Leichnams die Existenz der Seele aufhöre, dass die ent-

weihte oder gestörte Ruhe des Leibes auch die Seele in ihrem Aufenthalt auf den Feldern des Sonnengottes beunruhige, dass der Todte mit der Zerstörung der Mumie zum zweitenmale sterbe, oder dass er dann genöthigt werde sich einen neuen Leib zu suchen, also eine Seelenwanderung durch irdische Leiber hindurch anzutreten, was jedenfalls dem Ruhe liebenden Aegypter fast so schlimm war als der Zustand der Verdammten in der Hölle. Hieraus erklärt sich die bekannte Sorgfalt der Aegypter für Erhaltung der Leichname durch Einbalsamirung und für Sicherung ihrer Grabesruhe durch solide Grabkammern; „die Wohnungen der Lebendigen galten ihnen nur als Herbergen, in denen man nur kurze Zeit wohnt, die Gräber dagegen als ewige Häuser, weil die Todten in der Unterwelt eine endlose Zeit zubringen“, erzählt Diodor. In dieser Richtung des Sinnens und Sorgens auf's Jenseits liegt unverkennbar ein Drang des Geistes über die Natur hinaus, die Sehnsucht der im Sinnenleben nicht befriedigten Seele nach höherem, ihrem reinen Wesen entsprechenderen Dasein; aber es bleibt nur erst bei der dämmernden Sehnsucht, bei der träumerisch-dichtenden Ahnung eines höheren Geisteslebens, ohne dass es zum praktischen Bruch mit der Natur, zum geistesstarken Sichlosringen von ihren Fesseln käme, wie bei den arischen Indern im Brahmanismuss und Buddhismus. So steht die ägyptische Religion in der Mitte zwischen der Naturreligion der Semiten und der mit der Natur entzweiten Religion der arischen Inder am Ganges. Dieses träumerische Dämmerleben des seines eigenen Wesens sich erst dunkel bewusstwerdenden Geistes ist wohl auch der erklärende Grund für den eigenthümlichen Thierkultus der Aegypter; in dem Instinktleben der Thiere kann man das erste Aufdämmern von Bewusstsein aus der Nacht der Bewusstlosigkeit des Naturlebens erblicken; als angemessenstes Symbol, ja als unmittelbarster Ausdruck des göttlichen Lebens und Wesens konnte ihnen das halbbewusste Traumleben des Thieres eben nur desswegen erscheinen, weil ihr eigener Geist noch erst das Traumleben des halbbewussten Kindes lebte. Eben auch diesen Gedanken, der den Thiergestalten und Thierköpfen, unter welchen sie die Götter versinnbildlichten, zu Grunde liegt, drückt das häufig im ägyptischen Kultus wiederkehrende

Bild des Kindes aus, das den Zeigefinger auf den verschlossenen Mund hält: der Geist hat sein Schweigen noch nicht gebrochen, er ringt noch erst nach dem lösenden Wort des Räthsels; der Schleier ist dem Aegypter noch nicht gehoben von dem Bilde zu Sais, der Schleier, hinter dem die Wahrheit — das Wesen des Geistes selbst — verhüllt ist.

2. Kapitel.

Die Naturreligion unter dem überwiegenden Typus der Freiheit: die Arier am Indus und in Deutschland*).

Bei demjenigen Stamm der Arier, der von Norden und Nordwesten her in's Indusland einwanderte, scheint schon sehr frühe die alte Gottheit des Himmels, Dyu**) verblasst und an ihre Stelle der lebendigere Gott der Atmosphäre, des Regens, Gewitters und Sturmes, Indra, getreten zu sein. Das lebhafte, kriegerische Volk wollte sich seinen Gott in ebenso lebhafter Aktuosität als stürmenden Krieger denken, wie diese ihm, dem Volk, selbst das Lebensideal war; und mit diesem inneren Bedürfniss verband sich der gewaltige Eindruck der tropischen Naturerscheinungen, insbesondere des furchtbaren Gewitters, das in diesem südlicheren Lande ganz anders auftrat, als in der Heimath der arischen Stämme am Oxus. Daher trat der ruhige Himmelsgott der alten Heimath zurück hinter dem Gott des bewegten Himmels, der im Aufruhr der Natur streitet und siegt***). Indra ist der Blitzträger

*) Literatur: Max Müller, Wissenschaft der Sprache, II, die X. und XI. Vorlesung. Desselben „Essays" (Leipzig 1869) sind mir erst während des Druckes dieses Bandes zu Gesicht gekommen. Aus denselben gehört die I. u. III. Abhandlung hierher. Dunker, Geschichte des Alterthums, II, 5tes Buch, Anfang.

**) cf. oben die Einltg, p. 44.

***) S. Max Müller a. a. O. p. 400: „Wenn es in einem Hymnus heisst, dass Indra etwas über seinen Vater und seine Mutter, die ihn zeugten, hinausrage, so kann damit nur ein Ausdruck der Idee beabsichtigt sein, dass der thätige Gott, der im Himmel thront, auf den Wolken reitet und seinen Donnerkeil nach den Dämonen der Finsterniss schleudert, auf den Geist des Menschen in späterer Zeit einen weit mächtigeren Eindruck machte, als das weitgedehnte Gewölbe des heitern Himmels und der Erdfläche darunter."

und der Speerträger, der Herrscher im Wolkenhimmel und der Beherrscher der Männer und Heerden, der Kämpfer in der Natur und im Schlachtgewimmel, der Sieger über die bösen Naturmächte und über die Feinde seiner Verehrer. Seine Gegner sind die bösen Dämonen des Dunkels und der Dürre, besonders Vritra, d. h. der Einhüller, welcher den hellen Himmel verdunkelt, und Ahi, welcher die milchgebenden Kühe raubt und wegtreibt und in den Berghöhlen versteckt (d. h. die strömenden Flüsse austrocknet, oder auch: die regengebenden Wolken verscheucht). Indra bekämpft diese Gegner mit dem vom Himmelskünstler geschmiedeten, nie abstumpfenden Speer d. h. mit dem Blitzstrahl; mit diesem durchbohrt er die dunklen Gewitterwolken, dass sie den heilsamen Regen strömen lassen. Mit ihm vereint kämpfen die Winde, der Sturmwind Rudra voran, welche die Gewitterwolken vor sich herjagen und den Himmel wieder klären. — Wenn diese Luftgötter den Indern am nächsten standen wegen ihrer Bedeutung für Nahrung und Schutz der Menschen, so widmeten sie den Lichtgeistern eine um so idealere Verehrung. Sie begrüssten die ersten Lichtstrahlen des Tags als heilankündigendes Brüderpaar (Açvinen) und die Morgenröthe als liebliche Jungfrau (Uschas); insbesondere aber verehrten sie Surja, den Sonnengott, den allerleuchtenden, Alles schauenden, den Reinen. In einem Hymnus an ihn heisst es: „Mit deinem Blick spähest du über die Völker hin, du durchwandelst den Himmel, das breite Gewölk, den Tag und die Nacht messend. Deinen Wagen, lichter Surja, Weitschauender mit dem strahlenden Haupthaar, ziehen sieben gelbe Rosse. Nach dem Dunkel aufschauend rufen wir zu dir, höchstes Licht! Mit aller Siegesmacht hat sich der Sohn der Aditi (der Ewigkeit) erhoben, er beugt den mir feindlichen Mann darnieder!“ „Ein neues, feierliches Loblied singen wir dir, strahlenreicher glänzender Sonnengott! Höre meine Anrufung, komm' in meine begierige Seele, wie der Liebende zum Weibe! Der du Alles siehst und schaust, sei unser Beschützer! Sinnen wir nach über das bewundernswürdige Licht der glänzende Sonne! Priester und Beter, durch Einsicht geleitet, ehren den Gott durch Opfer und heiligen Gesang.“ Neben dem hervorragenden Lichtgeist der Sonne steht das

Götterpaar Mitra und Varuna, wahrscheinlich*) als Zwillingspaar zu denken, das den Tag- und den Nachthimmel bebedeutet; sie haben das Licht und die Zeiten, den Tag und die Nacht geordnet; Mitra ruft die Menschen zu ihrem Tagewerk und Varuna hat den Gestirnen ihren Weg gewiesen; als Ordner der Zeiten d. h. des natürlichen Weltumlaufs, stehen sie zugleich auch in besonderer Beziehung zu der sittlichen Weltordnung. „Sie sind — heisst es in einem Hymnus — die Fänger der Sünder, viele Schlingen haltend: für feindselige Sterbliche schwer zu überwinden. Lasst uns, Mitra und Varuna, auf unserm Wege der Gerechtigkeit weiter wandeln, quer über die Sünde, wie in einem Schiffe über das Wasser!“ — Ein Hauptgott endlich ist Agni, das Feuer. Sein Glanz in der Nacht verscheucht Raubthiere und böse Geister, deren Gespenster nur von ferne in schwankenden Gestalten das Feuer umgaukeln können. So ist Agni nächst Indra ein Hauptdämonenbezwinger. Aber das Feuer des Herdes versammelt auch die Familie und gibt ihr Nahrung; so ist Agni der Gast der Menschen, der „liebe Freund, Genosse und Bruder“, auch „der weitschauende Hausherr, der Segenspender“. Endlich ist Agni auch der Vermittler zwischen Himmel und Erde, und zwar einerseits der himmlische Bote der Götter an die Menschen — als Blitz, andererseits der Bote der Menschen an die Götter — als Altarfeuer, welches durch seinen Glanz das Auge der Götter auf die Opferstätte lenkt und ihnen durch sein Auflodern das Opfer zuträgt. Im Hymnus an Agni heisst es: „Dich wählen wir als Boten zu dem Allwissenden, dein aufsteigender Glanz leuchtet weithin bis in den Himmel; der Sterbliche, der dich verehrt, erlangt Reichthum, du Erfreuer, du Schützer des Handels. Dir, du reicher Jüngling, wird jedes Opfer dargebracht, sei uns heute und in Zukunft gnädig; opfere du dann selbst den mächtigsten Göttern, bringe den Göttern unsere Opfer! Setze dich zu uns, Mächtiger, leuchte, geliebtester der Götter, lass aufsteigen den geflügelten Rauch! Setze dich zu uns, du, den die Götter einst vorsorgend dem Manu auf der Erde liessen. Gib uns Schätze, erfreue uns; komm gerade emporsteigend

*) Max Müller, a. a. O. p. 457 f. Dunker, a. a. O. p. 26.

uns zu Hülfe wie Surja; bewahre uns leuchtend vor der Sünde durch Erkenntniss, mache uns kräftig zum Handeln und Leben, vertilge die Feinde, bewahre uns vor den bösen Geistern, vor dem Mörder, dem Raubthier und dem Feinde, der unser Verderben sinnet, du leuchtender Jüngling! Schlage überall die Feinde, welche dir keine Gaben bringen, welche für uns ihre Pfeile schärfen, mit glühendem Strahl Begabter, wie mit einer Keule, dass unsere Feinde uns nie beherrschen. Deinen zuckenden, starken, furchtbaren Flammen vermag Niemand zu nahen. Verbrenne die bösen Geister und jeden Feind!" Man ersieht aus diesem Beispiel recht deutlich, wie die Gebete dieses gesunden Naturvolks sich durchans nicht beschränkten auf sinnlich-begehrliches Bitten um Güter und Abbitten von Uebeln leiblicher Art, sondern auf Erkenntniss, Bewahrung vor dem Bösen, und auf Kraft des freudigen Handelns richtet sich schon auch das höhere Verlangen der geistigen Seele; gleichwohl darf nicht übersehen werden, dass diese geistigen Güter hier noch ganz auf gleicher Linie stehen mit den bloss sinnlichen Wünschen; überhaupt erscheint die freudige Erhebung zu den Göttern hier noch durchaus nicht als eine Erhebung über die Natur hinaus, sondern sie ist wesentlich noch identisch mit der poesievollen Freude an der sinnlichen Schönheit der Naturerscheinungen selbst. In dieser sinnlichen, naturalistischen Seite eine erst später gewordene Korruption einer früheren rein geistigen und sittlichen Religion zu erblicken, ist eine ebenso willkührliche Einseitigkeit, als wenn man umgekehrt die idealeren, sittlichen Züge als erst später hinzugekommene höhere Entwicklung einer ursprünglich bloss sinnlichen Naturbetrachtung ansehen wollte. Vielmehr liegt eben gerade darin das Wesen dieser Naturreligion (denn mehr als eine solche haben wir hier noch nicht vor uns), dass beide Seiten, die geistige und die sinnliche, die ethische und die naturalististische auf's harmloseste und aber auch untrennbarste zusammen sind, wie Kern und Schaale in der noch unreifen Frucht noch unlöslich mit einander verwachsen sind. — Diese Doppelseitigkeit kommt zu besonders auffallendem Ausdruck in der Art, wie diese alten Inder durch den Kultus, namentlich durch das Opfer, die Götter zu bearbeiten suchten. Das Hauptopfer bestand in dem narkotisch berau-

schenden Saft der Somapflanze, welcher, ausgepresst und mit Milch und Mehl vermischt, den Indern selber das liebste Getränke war und daher auch den Göttern als das Angenehmste gelten sollte. Das Opfer hatte indess den Indern nicht bloss die Bedeutung der Hingabe eines Eigenthums als faktische Anerkennnung der Abhängigkeit von den Göttern, sondern auch und noch mehr die Bedeutung einer Speisung und Tränkung, deren die Götter bedürfen, um ihre Kraft zum Besten des Menschen zu stärken. Wenn Indra Segen und Reichthum spenden, wenn er seinen immer sich erneuenden Kampf gegen Vritra und Ahi siegreich kämpfen und das befruchtende Nass der Wolken und der Flüsse gewinnen, oder wenn er in der Männerschlacht wirksamen Beistand leisten soll, so muss man ihm immerfort „den honigsüssesten Soma“ bereiten und ihn einladen, sich am schön bereiteten Opfertrank zum Kampf zu stärken, zu berauschen. „Die Feinde — so heisst es von Indra — bewältigt er im Rausche des Soma. Trinke, Indra, von dem Trank, wie ein Weiser, des Meths sich freuend, schön ist er zum Rausche. Indra, komm herab, du wahrlich ein Stier, und trinke den Bauch voll, trinke dir den berauschendsten Rausch! Stierspendend ist des Reichen Rausch.“ Aber auch schon das Gebet hat diese Wirkung auf den Gott: „Die Beter, Indra preisend durch ihre Lobgesänge, haben ihn gestärkt, den Ahi zu schlagen. Wachse, Held Indra, mit Frömmigkeit gelobt und getrieben durch unsere Gebete, an deinem Körper. Die Hymnen schärfen deine grosse Stärke, deinen Muth, deine Kraft, deinen ruhmreichen Donnerkeil.“ Nach dieser Vorstellung vermag also der Mensch durch seine Kultusakte eine Macht über die Götter auszuüben, sie zu nähren und zu stärken, ja sie zu hülfreichem Beistand zu zwingen, denn von wem einmal die Götter das Soma getrunken haben, mit dem müssen sie es halten, dem müssen sie beistehen. Diese Vorstellung, dass der Mensch auf die göttliche Macht einen zwingenden Einfluss durch gewisse Leistungen seinerseits ausüben könne, ist aber nichts anderes als Zauberei; und wenn dieselbe hier noch nicht in der rohen Form auftritt wie im Fetischismus, sofern hier mit dem äussern Akt auch unleugbar eine innere Erhebung des Gemüths, eine Andachtsstimmung sich

verbindet, so beweist diess eben nur wieder dasselbe, was wir oben hervorgehoben: dass in dieser Naturreligion noch die Keime zu höheren, aber auch zu niederen Religionsformen bei einander liegen. In dem heftigen Verlangen nach der Hülfe der Götter, in dem lebhaften Gefühl der Machtlosigkeit ohne ihren Beistand, in dem Bewusstsein der Verpflichtung, ihrer Hülfe durch eine Leistung, eine Hingabe von Eigenthum sich würdig zu machen, darin drückt sich gewiss ein lebhaftes Gefühl frommer Abhängigkeit aus; aber wenn dann andererseits die Götter wieder der Hülfe des Menschen, seiner Opferspenden bedürfen, um sich zu nähren, zu stärken und zu ermuthigen, und wenn der Mensch durch Gewährung dieser Unterstützung die Götter in seinen Dienst zwingen kann, so tritt darin das ungemessenste Freiheitsgefühl des Menschen, der himmelstürmende Trotz seiner natürlichen Selbstheit zu Tage. Und eben diess, dass diese beiden Gefühle noch so durchaus unvermittelt, in ungelöstem, ja noch gar nicht geahntem Widerspruch neben einander bestehen, diess ist der psychologische Grundzug aller Naturreligion, denn auch bei der semitischen Naturreligion haben wir oben denselben Charakter gefunden; der Unterschied beider liegt nur darin, dass dort die falsche Abhängigkeit vom Allleben der Natur von vorneherein überwiegt und die falsche Freiheit dann einen nur sinnlichen Charakter haben kann, während hier die einseitig überwiegende Freiheit geistiger ist und als selbstische Ueberhebung, als wilde Himmelsstürmerei auftritt; beides sind aber nur verschiedene Seiten derselben falschen, natürlichen Freiheit, wie sie die falsche Abhängigkeit (nehmlich von Naturmächten) neben sich hat als wesentliche Gegenseite. — Wir haben schliesslich noch die Anschauungen der Arier am Indus über das Leben nach dem Tod darzustellen, in welchen wir wieder dieselbe mit höheren sittlichen Ideen durchzogene kindliche Naivetät wahrnehmen, wie in den Göttervorstellungen und dem Kultus. Der Herrscher im Jenseits ist Jama, der Sohn des Lichtgottes, der erste sterbliche Mensch und König in einem goldenen Zeitalter*), nach dessen Verschwinden er sich in den Himmel des Lichts, aus dem er stammte, zurückzog an den

*) Eine Vorstellung, die zwar nicht ausdrücklich in den hl. Büchern

Ort der Seligen, der tausend Tagereisen von der Erde entfernt gegen Südosten hin liegt. In diesen Himmel Jama's gehen die in der Schlacht gefallenen Helden ein, ebenso die Frommen, die durch Opfer und Weisheit sich hervorthaten, Alle, die freigebig waren, den Pfad der Tugend wandelten und das Recht wahrten. Hier wandeln sie in schönen, lichten Körpern, haben Somasaft in grossen Kufen, Milch, Honig und zerlassene Butter; hier werden die wieder vereinigt, welche der Tod getrennt hat, und auch die Zeugungskraft ist ihnen nicht genommen. Die Strafe der Bösen besteht darin, dass sie, vom Lichthimmel ausgeschlossen, in der dichtesten Finsterniss bleiben müssen, weit entfernt von der Gesellschaft der Seligen. Bei der Bestattung der Todten wurden Sprüche voll zarter Empfindung und sinniger Anschauung gesprochen; z. B: „Nahe dich zur mütterlichen Erde, sie öffnet sich zu gütigem Empfange; sie schütze dich forthin vor dem Verderben. Erde thue dich auf, sei ihm nicht enge; bedecke ihn, wie die Mutter, die den Sohn in ihr Gewand verhüllt. Von nun an hast du hier dein Haus und deinen Wohlstand; dort aber möge Jama dir den Sitz verschaffen!" Bei der ebenfalls gebräuchlichen Verbrennung der Leichen wurde Agni angerufen: „Wärme mit deinem Glanz und deinen Gluthen das ewige Theil und trag es sanft hinweg zur Welt der Frommen! Entlass ihn, der sich mit Opferspenden dir nahte, wieder zu den Vätern!" Dann an die Seele des Verstorbenen gerichtet: „Geh hin, geh hin auf jenen alten Pfaden, auf denen unsere Väter heimgegangen; du sollst Varuna und Jama schauen, die beiden Könige, die Spendentrinker. Geh zu den Vätern und weile dort bei Jama im höchsten Himmel, so du es reich verdient hast!" Die Verstorbenen stehen auch mit dem Diesseits noch in Verkehr; regelmässig an den Neumonden werden ihnen Spenden dargebracht und sie zum Opfermahl gerufen, dann kommen sie in Schaaren herbei, erfreuen sich an Speise und Trank; dafür gewähren sie dann aber auch den Geschlechtern der Ihrigen fortwährenden Schutz gegen die bösen Geister.

der Arier am Indus sich findet, die aber aus der Lehre ihrer iranischen Stammverwandten vom goldenen Zeitalter unter König Jima sich mit einiger Wahrscheinlichkeit ergänzen lässt.

Dass mit der Religion der Arier am Indus die der europäischen Arier in nächster Verwandtschaft steht, ist eine allbekannte Thatsache. Unter diesen aber ist die deutsche Religion dem Charakter der alt-arischen Naturreligion am treusten geblieben, wogegen die griechische und römische, als Kulturreligionen, wesentlich über jene hinausgeschritten sind. Daher gehören letztre erst in einen spätern Abschnitt; dagegen findet die deutsche Religion*) hier ihre passendste Stelle, sofern sie die Naturreligion der Arier in ihrem Uebergang zur Kulturreligion darstellt (eine ähnliche Stellung, wie sie auf der andern Seite der ägyptischen zukommt (s. Kap. 1) zwischen der semitischen Naturreligion einerseits und den chinesischen und indischen Religionen andererseits).

Es wurde schon oben (Einl. dieses Buches) bemerkt, dass der deutsche Gott Zio oder Tiu etymologisch identisch sei mit dem indischen Dyu, dem griechischen Zeus und römischen Ju-piter, ein und derselbe Name also, der ursprünglich Himmel und zugleich den Himmelsgott oder höchsten Gott bedeutete. Schon um dieser etymologischen Verwandtschaft willen sind wir genöthigt anzunehmen, dass Zio ursprünglich nichts anderes als „der leuchtende Himmelsgott" und dabei der älteste Gott der Deutschen war, den sie noch aus ihrer mit den andern Ariern gemeinsamen asiatischen Urheimath mitbrachten. Diess findet seine Bestätigung durch die älteste deutsche Stammsage, welche als Stammvater der Nation den erdgeborenen Heros Tuisko bezeichnet; Tuisko ist aber nichts anderes als Sohn des Tiu (isk bezeichnet überall die Abstammung); sonach ist der Stammvater der Nation ein Sohn der Erde und des Gottes Tiu oder des Himmels, d. h. das deutsche Volk nannte sich „Tuisken" („Teutsche") nach dem Himmelsgott Tiu, den es damit offenbar als seinen höchsten Gott bezeichnen wollte. Für die Bedeutung des Himmelsgotts spricht auch noch einer der wenigen Züge, welche die deutsche Mythologie von ihm aufbewahrt hat: er ist einhändig, da ihm die andere Hand von dem Wolf des Abgrunds

*) Quellen dazu: Grimm: „Deutsche Mythologie". W. Müller: „Geschichte und System der altdeutschen Religion". Simrock: „Edda" (2. Aufl.). Schwenk: „Mythologie", 6. Band.

Fenrir abgebissen worden ist. Da dieser Wolf durchweg das Symbol der Finsterniss ist, so erklärt sich jene Sage aus der Halbirung der Zeit in Tag und Nacht; der leuchtende Himmelsgott hat nur über die eine Hälfte die Herrschaft, die andere wird ihm von der Finsterniss entzogen. Dass nun aber dieser ursprüngliche Himmelsgott zugleich auch Kriegsgott war, ist viel weniger auffallend als Das, dass er später nur noch als Kriegsgott vorkommt, und zwar unter dem gewöhnlicheren Namen Tyr (sprachlich dasselbe wie Zio), welcher im Göttersystem eine ziemlich untergeordnete Rolle spielt. Diese Herabsetzung des ursprünglich höchsten Gottes haben wir uns wohl so zu denken: Es wurde der ursprünglich umfassendere und dem ganzen Volk gemeinsame Himmelsgott im Verlauf der Zeit von den einzelnen Volksstämmen zerlegt nach seinen einzelnen Erscheinungen oder Wirkungsweisen, wie Donner und Blitz, Sturmwind und Regen, Licht und Wärme, welche dann selbst als besondere Götter personificirt und zunächst dem Himmelsgott zur Seite gestellt, bald aber auch vorangestellt wurden, sodass dann der eine Stamm diesen, der andere einen andern besondern Himmelsgott als höchsten Gott verehrte; solche Götter waren, wie wir bald sehen werden, Wodan, Thor, Freir. Als dann noch später die Einzelstämme ihre festen Wohnsitze gefunden hatten und in nähere gegenseitige Berührung kamen, wurden diese besondern Stammesgötter, deren jeder schon eine fixirte Individualität bekommen hatte, natürlich nicht wieder zu der ursprünglichen allgemeineren Gottheit (Himmel und Erde) zusammengeschmolzen, sondern sie wurden zu einem System, einem Götterkreis zusammengebunden, unter welchem Kreis dann derjenige Gott den Vorrang und das Prinzipat einnahm, welcher theils dem mächtigsten Stamm angehörte, theils ansich auch den reichsten und gehobensten Gottesbegriff repräsentirte, wie diess beides bei Wodan zusammengetroffen zu sein scheint. Eine derartige Entstehungsweise des polytheistischen Götterkreises lässt sich bei der griechischen Religion noch so ziemlich nachweisen, bei der deutschen ist diess wegen der Mangelhaftigkeit der historischen Quellen nicht wohl möglich, aber vorausgesetzt jedenfalls muss auch hier diese Genesis des Götterkreises werden, da sonst schon die mannigfachen gemeinschaft-

lichen Züge der einzelnen Götter schwer zu erklären wären. Vielleicht hat sich aber doch auch hievon noch eine Erinnerung erhalten in der Unterscheidung zwischen den zweierlei Göttergeschlechtern, den Asen und den Vanen, von welchen erstre als eingewanderte Götter bezeichnet werden; ist auch die Deutung dieser Unterscheidung nicht zur vollen Evidenz zu erheben, so dürfte es doch ein glücklicher Griff W. Müllers*) sein, dass er diess Eingewandertsein der Asen auf das spätere Herrschendwerden einzelner Stammesgötter bezieht.

Wodan, oder nach nordischer Form: Odhinn, hängt ohne Zweifel mit dem Stammwort wuot zusammen, das sich in unserm „wüthen" erhalten hat, eine Bedeutung die ja auch trefflich passt für den Gott der erregten Atmosphäre, des Sturmwinds, und des erregten Männermuthes, des Kriegs. Auch Wodan ist, wie Zio, Himmelsgott, aber nicht sowohl Gott des ruhigen „leuchtenden" Himmels, als vielmehr des bewegten und aktuosen Himmels, der atmosphärischen Erscheinungen, verhält sich also zum ursprünglichen deutschen Himmelsgott Zio genau so, wie Indra zu Dyu. Dem Himmelsgott gehört die Sonne zu, daher heisst sie das Auge Wodans; und zwar soll er einäugig geworden sein, da er sein anderes Auge dem Weisheitsbrunnen Mimir (dem Meer) zum Pfand geben musste, was sich vielleicht auf das Spiegelbild der Sonne im Wasser, oder auch auf das Untergehen der Sonne als ein Untertauchen des Himmelsauges in den Meerfluthen bezieht, in welch' letztrem Fall der Sinn der gleiche wäre, wie bei der Sage von dem Einhändigsein Tyrs. Der blaue Himmel heisst der Mantel, die Wolken sind der Hut Wodans, welcher die Eigenschaft hat unsichtbar zu machen; die Nebelkappe kommt ihm nicht bloss als dem Himmels- sondern auch als dem Todtengott zu, wie dem griechischen Hades. Der Sturmwind ist das Wunderross, darauf der Gott durch die Welt hin reitet, und der Blitzstrahl ist sein von den Zwergen, den unterirdischen Künstlern, gearbeiteter Speer. Als Gott der Wolken, des Regens und Sonnenscheins ist er Herr des Erntesegens und dann überhaupt alles Segens, aller Reich-

*) S. a. a. O. p. 179, 259, 207 u. ö. Anders Grimm, a. a. O. p. 199 (3. Ausg.).

thümer (Zeus κτήσιος); daher ihn die Römer mit Merkur zu identificiren pflegten. Aber als Gott des Sturmwinds und Blitzes ist er auch Kriegsgott: er erregt durch seinen Speerwurf den Kampf, verleiht Tapferkeit, schützt seine Lieblinge, wählt sich aber auch die Opfer der Schlacht aus; Sieg wie Tod kommt von ihm, daher er sowohl Siegvater als Valvater heisst, denn die auf der Walstatt Gebliebenen gehören ihm zu eigen und gehen zu ihm ein in seine Wohnung Valhöll. Da jedoch nicht bloss die in der Schlacht Gefallenen, sondern auch an Krankheit gestorbene Fürsten zu Wodan kommen, und „zu ihm fahren“ allgemein für „sterben“ gebraucht wurde, so führt uns diess darauf, dass wir in Wodan nicht bloss als dem Gott der mörderischen Schlacht, sondern auch schon um seiner Naturbedeutung willen auch einen Todtengott zu sehen haben: der Himmelsgott, der alltäglich unter der Erde untergeht und dessen Kraft der Erde alljährlich im Winter abhanden kommt, muss ebenso der Herr der Unterwelt als der Oberwelt sein*). Man kann vielleicht darauf auch die Erzählung beziehen, dass Wodan eine Zeitlang aus dem Himmel sich entfernt habe oder verbannt worden sei. Indess tritt diese Seite in der Wodanssage um so mehr zurück, als die feindliche und finstere Seite des Naturlebens auf seinen Bruder Loki übertragen wurde, der freilich fast nur wie der dunkle Revers seines eigenen Wesens erscheint. — Das Bisherige ergibt sich unmittelbar aus der Naturseite des Himmelsgottes; Wodan ist aber auch derjenige deutsche Gott, in welchem die ethische Seite am entschiedensten herausgebildet wurde; und hierin entfernt er sich ebensoweit von Indra, als er sich dem Zeus nähert. Wodan ist vor Allem allwissend, freilich eben nur Dank seiner erhabenen Stellung auf dem Stuhl des Himmels, von dem aus durch das Himmelsfenster

*) Die Bedeutung Wodans als Todtengott und Kriegsgott hat sich erhalten in der heute noch volksthümlichen Sage vom „wilden Jäger“, der mit seinem „wilden Heer“ durch die Luft fährt. Dieses wilde Heer ist nach dem Volksglauben ein Heer von Geistern, besonders gewaltsam Gestorbener; nur aber hat die christliche Umbildung des alten Mythus aus den Geistern gefallener Helden die Geister unehrlicher Menschen und Verbrecher gemacht, wie auch der Fürst dieses Heeres aus einem Himmelsgott zu einem höllischen Dämon verwandelt wurde.

die Erde sich überblicken lässt; überdiess wird ihm allmorgendlich das Neuste zugetragen durch seine 2 Raben, die jedoch durch ihre Namen als durchsichtige Sinnbilder des Gedankens gekennzeichnet sind. Wodan ist aber auch allweise, der Erfinder aller Kunst und Wissenschaft, insbesondere der Runenschrift und Dichtkunst („Saga" die Personifikation der dichterischen Sage, des Epos, ist seine Tochter), der Seherkunst und Heilkunst (ähnlich Apollo). Insbesondere aber ist Wodan der heilige Gesetzgeber und gerechte Richter; von ihm stammen menschliche Gesetze und Rechte und alle staatlichen Ordnungen, besonders das fürstliche Regiment (er ist, wie Zeus, Vater der Könige); in seinem Schutz steht die Rechtspflege und Strafjustiz; er wacht allermeist über der Heiligkeit der Eide (Zeus ὅρκιος). Diese politische Bedeutung kommt unter allen deutschen Göttern nur dem Wodan zu; es liegt daher der Schluss nahe, dass er der specielle Himmelsgott desjenigen Stammes war, der es am bäldesten zu einer staatlich geordneten Existenz brachte und ebendesswegen das politische Uebergewicht über die andern Stämme errang, was dann wieder die Rückwirkung übte auf die Verehrung Wodans, dass er in dem sich bildenden nationalen Götterkreis die erste Stelle bekam; die höhere ethische Bildung des Stammes war also die unmittelbare Ursache der höheren Ausbildung seines Gottesbegriffs und zugleich die mittelbare Ursache des Primats dieses Gottes im nationalen Götterkreis denn im Primat des Stammgottes spiegelt sich die Hegemonie des Stammes selbst, welche die Folge seiner geistigen Ueberlegenheit ist.

An Macht und List dem Wodan nahezu ebenbürtig ist Loki, das feindliche Prinzip, die Ursache alles Verderblichen in der Natur. Als solche wird er in der Mythologie gekennzeichnet durch seine 3 Kinder: den Wolf Fenrir, die Midgardschlange und die Hel. Der Wolf ist seiner Fressgier wegen ein naheliegendes (allen Ariern gemeinsames, vergl. Perser und Griechen) Sinnbild des verschlingenden Todes. Dieser Verschlinger droht fort und fort allem Lebendigen, die Götter selbst nicht ausgenommen. Die Hel (von hehlen, bergen) ist die Erde, sofern sie alles Lebendige in ihren bergenden Schoos aufnimmt, also die Erde als

Todesgöttin. (Auch die Erdmutter der Griechen, Demeter, steht mittelst ihrer Tochter Persephone mit dem Todtenreich in Beziehung und die Römer nannten die Unterwelt geradezu mundus Cereris). Sie wohnt als Todtengöttin in Niflhel d. h. Nebelheim, gebeugten Haupts und grimmigen Aussehens; ihr Saal heisst Elend, ihre Schüssel Hunger, ihr Wasser Gier, ihre Knechte und Mägde sind Trägheit und Mattigkeit, ihre Schwelle stürzendes Verderben, ihr Bett Krankheit und ihre Vorhänge Nebel vor den Augen. Die Midgardschlange ist das die Erde umschlingende Meer, an welches die Unterwelt grenzt. Als der Vater dieser drei ist also Loki selbst als Todesgott gekennzeichnet. Doch nicht nur der sterbende Mensch gehört ihm, sondern auch das Absterben der Natur fällt in seinen Bereich; er ist es, der der Erdgöttin ihren Schmuck und dem Himmelsgott seine Kraft raubt, er ist's, der dem Sonnengott Balder das Verderben bereitet; auch sonst bereitet er den Göttern alle möglichen Verlegenheiten, ist der Spötter und Verläumder, der beim Göttergelage die Schwächen und Vergehen Aller schonungslos aufdeckt und ausschwatzt. Gleichwohl ist er auch wieder den Göttern unentbehrlich, denn in allen Fatalitäten weiss er klugen Rath, er macht seine eigenen Bosheiten wieder gut, schafft die entwendeten Schätze wieder her, ja er rühmt sich geradezu beim Göttergelage des intimen Umgangs mit allen Göttinnen nach der Reihe und der intimen Freundschaft mit dem Allvater Wodan und kann daher mit Recht von der Edda als „Freund und Bruder, Genosse und Gefährte Odhins und der Asen aller“ bezeichnet werden. Woher diess intime Verhältniss zwischen dem höchsten Gott und dem Feind der Götter? heisst diess nicht zuletzt soviel, dass Wodan, in dem wir ja schon auch einen Todtengott erkannten, selber der eigentliche Loki und Loki eigentlich nur die eine Seite an Wodan sei? Dass diese Seite seines Wesens in einem selbständigen Wesen heraus- und ihm gegenüber gestellt wurde, ist ganz in der Art der individualisirenden Mythologie der Arier (von den Semiten wurde die ursprüngliche Einheit der feindlichen Prinzipien nie ganz fallen gelassen, cf. Melkarth!) und mochte überdiess dadurch begünstigt werden, dass man in Wodan, je höher er dem religiösen Bewusstsein

zu stehen kam, desto weniger die verderbliche Seite des Naturlebens repräsentirt sehen mochte. In Folge dieses Ursprungs musste dann aber auch nothwendig dem Loki neben seiner götterfeindlichen auch eine den Göttern verwandte und zugekehrte, freundliche Natur anhaften; er ist für sie der unbequeme Gegner zwar, aber doch auch wieder der unentbehrliche Geselle, wie Mephisto für Faust, die ja auch nur das eine Wesen nach seinen 2 Polen darstellen. Was die Götter und den Loki zusammenbindet, ist die Nothwendigkeit ihres Wesens selbst, ihre Beschränktheit, die nicht ohne den Gegensatz sein kann, weil sie ihn ansichselbst trägt, es ist die Nothwendigkeit des über den Göttern schwebenden Schicksals, wovon unten mehr die Rede sein wird.

Thor (zusammengezogen aus Thonar = Donner) wird von der Sage als Sohn Wodans bezeichnet; er ist aber in Wahrheit mindestens ebenso alt wie Wodan; denn auch Thor ist Himmelsgott und hält sich noch viel mehr innerhalb der blossen Naturbedeutung eines solchen, als Wodan. Auch er ist eine jener Besonderungen des allgemeineren ältesten Himmelsgotts Zio und war bei andern Stämmen früher der Hauptgott, bis dann der Stammgott Wodan ihm den Rang ablief. Als Gott der atmosphärischen Erscheinungen, des Gewitters besonders, kennzeichnet den Thor schon sein Name; den Blitzstrahl führt er in Gestalt des Hammers, wie Wodan in Gestalt des Speers. Als Gott der atmosphärischen Erscheinungen hat er aber auch Beziehung zur Fruchtbarkeit der Erde, ist also Segenspender für die Menschen und Bekämpfer der feindseligen Naturmächte, der Riesen, ganz so wie Indra Bekämpfer der bösen Dämonen Vritra und Ahi ist. Auf dieses Verhältniss beziehen sich alle Sagen von Thor, deren Naturbedeutung leicht zu erkennen ist. Der Riese Thrymr entwendet ihm seinen Hammer und verlangt als Bedingung der Rückgabe die Freya (die schöne Erdgöttin) zur Gemahlin; als diese sich weigert, in's Riesenland zu gehen, verkleidet sich Thor selbst als Göttin und weiss bei der Hochzeit dem Riesen seinen Hammer abzulisten, worauf er ihn und das ganze Riesengeschlecht todt schlägt. Im Winter, wenn dem Himmel die Kraft der Gewitter abhanden gekommen ist, droht die feindliche Macht

der Unterwelt das fruchtbare Erdenleben in ihre Gewalt zu bekommen; sobald aber Thor seinen Hammer, der Himmel seine Gewitter wieder hat, ist der drohende Tod überwunden, des Riesen Gelüste und Bewerbung um Freya hat ein Ende. Der Gedanke dieser Sage ist ganz der gleiche, wie er dem Mythus vom Raub der Tochter Demeters durch den Unterweltsgott zu Grunde liegt. Dasselbe liegt in der Sage vom Haarschmuck der Gemahlin Thors, der Sif, welchen der boshafte Loki abschnitt, aber aus Furcht vor Thors Hammer sofort wieder ersetzte durch einen neuen, von den Zwergen gefertigten, goldenen Haarschmuck. Dieses vom Todtengott geraubte, aber auch wieder ersetzte Haupthaar der Göttin ist der Schmuck der Erde, die grünende und blühende Vegetation, welche alljährlich von der Hand des Todes berührt abfällt, aber auch immer wieder aus der Tiefe (wo die Zwerge hausen) neu hervorgeht. Die Kraftlosigkeit des Himmels im Winter wurde auch dargestellt als Reise Thors in das Riesenland (nach Utgard = Ausland, das jenseits der Erde liegende Land oder Unterwelt), wo er mit den Riesen Wettkämpfe anstellt, in welchen er trotz höchster Kraftanstrengung doch nicht siegt; er ist durch Zauberwerk geblendet, das ihn erst loslässt, als er wieder aus Riesenland herauskam; natürlich: im Winter ist der Himmel kraftlos und kämpft vergebens gegen die Erstarrung der Natur. Schlimmer noch für den Gott lief ein anderer Kampf ab, wo ihm der vom Riesen geschleuderte Schleifstein im Kopfe stecken blieb. Man erinnere sich, dass auch Zeus bei seinen Kämpfen mit den Titanen und Giganten oft in böse Bedrängniss geräth. Die Naturgötter, wie gewaltig sie auch seien, können doch ihre Beschränktheit nie ganz verleugnen. — Dem Gott, der das Leben der Natur gegen die Todesmächte schützt, ist auch die Erhaltung und Fortpflanzung des menschlichen Lebens geweiht; er ist, wie früher Zio*), der Ehegott und sein Hammer wird der Braut bei der

*) Daher heute noch der Brauch, dass der Dienstag (engl. Tuesday d. h. Tiostag) und der Donnerstag (Thors Tag) die solennen Hochzeitstage sind. Auch sonst geniesst der Donnerstag noch immer manche Auszeichnungen, die nur auf den Thorskultus zurückgeführt werden können.

Hochzeitsfeier auf den Schoos gelegt als Segenszeichen; das Herdfeuer, das natürliche Sinnbild des Familienlebens, ist ihm heilig und wo es im Hause brennt, da schlägt sein Hammer (der Blitz) nicht ein und können böse Geister nicht schaden. Aber auch die Todten gehören ihm; ursprünglich nahm er wohl alle Seelen bei sich auf, später wurden ihm nur die Knechte zugetheilt, während die Edlen zu Wodan kamen. Wenn nach der Edda der verkleidete Wodan den Thor damit neckt, dass er nur das Dienervolk (unter den Verstorbenen) besitze, Wodan dagegen die in der Schlacht gefallenen Helden, so erkennt Jeder, der nur einigermassen in der Zeichensprache der Mythologie bewandert ist, wie in diesem Selbstruhm Wodans gegen Thor nur das Selbstgefühl des herrschenden Stamms gegenüber den zurückgedrängten und unterworfenen Stämmen zum Ausdruck kommt. Als Gott der politisch bedeutungslosen Stämme konnte aber auch Thor selbst nicht zu politischer Bedeutung gelangen; er blieb Natur- und Ehegott*).

Mit Freyr und Freya treten wir in einen Götterkreis, der von dem bisherigen in einigen Beziehungen etwas abweicht. Freyr (vielleicht mit dem altdeutschen Fro = „Herr" verwandt, vielleicht aber auch celtischen Ursprungs) ist der Gott des lichten, warmen, befruchtenden Sonnenscheins, der deutsche Osiris oder Adonis oder Dionysos. Die einzige ausgeführte Sage über ihn handelt von seiner Werbung und Vermählung mit der schönen Riesentochter Gerdhr, die er aus ihrem von der Lohe umgebenen Hause erst befreien muss, um dann im grünen Hain die Vermählung mit ihr zu feiern. Das ist die Vermählung der befruchtenden Frühlingssonne mit der von der Unterwelt gefangen gewesenen, aus dem winterlichen Todesschlaf zu weckenden Erde. Die Brautfahrt des Gottes stellt der Kultus dar, wenn im Früh-

Ebendarauf beziehen sich auch unverkennbar einige Volksbräuche, die mit Gründonnerstag und Himmelfahrtsdonnerstag in Verbindung stehen und auf Fruchtbarkeit oder Gewitter Bezug haben.

*) Vergl. Grimm', a. a. O. p. 174: „Wodan ist geistiger und erhabener, Donar hat eine derbe sinnliche Kraft, die ihn gerade der Verehrung einzelner Stämme empfehlen musste."

jahr die Bildsäule des Freyr mit der Priesterin als seiner jungen Frau auf einem Wagen umhergeführt und dabei für die Fruchtbarkeit des Jahres geopfert wird. Aber wie bei Osiris und Adonis auf die Vermählung Tod und Trauer folgt, so erzählt auch die deutsche Sage von Tod und Beisetzung Freyrs und fügt hinzu, dass man ihm zu seinem Troste lebendige Menschen in das Grab mitgegeben habe. Sonach fehlt auch dem Freyr neben der freundlichen Seite des Liebesgottes die furchtbare Seite des Todesgottes Moloch nicht; wie dieser, so schien auch Freyr im Winter zu grollen und musste daher gesühnt werden durch Menschenopfer; ausserdem wurde ihm am „Julabend" zur Zeit der Wintersonnenwende, also wenn die Sonne ihrer wieder zunehmenden Kraft entgegenzugehen beginnt, als Sühnopfer ein Eber dargebracht; der Eber war das ihm heilige Thier in doppelter Eigenschaft, als Symbol der Fruchtbarkeit und der verderblichen Wuth (man erinnere sich der Beziehung des Ebers zu Adonis und Osiris). Immerhin aber scheint Freyr vorwiegend nach der milden und wohlthätigen Seite in Betracht gekommen zu sein; denn er wird geradezu als Friedensgott aufgefasst, von seinem Tempel müssen Waffen ferne bleiben; ja der Zug des Mythus, dass er bei der Brautwerbung das Schwert verschenkte, könnte fast an jene Mannweibheit erinnern, die uns in semitischen Sagenkreisen mehrfach begegnete.

Freya (Frouwa=Frau, Herrin) ist die Schwester Freyrs und ihm durchaus verwandt. Wie er der Gott der befruchtenden Sonne, so ist sie die Göttin der empfangenden Erde, die Aphrodite-Baltis neben Adonis, die Isis neben Osiris, wie denn auch Tacitus berichtet, dass die Sueven der Isis opferten. Gewiss war sie ursprünglich auch Gattin Freyrs, wie Osiris und Isis, Zeus und Here, Geschwister und Gatten zugleich sind; in der Sage erscheint sie jedoch als Gattin Odhrs und Geliebte Odhins; diese beide sind ohne Zweifel identisch, und sind nur desswegen zerlegt worden, weil man dem Odhin als Gattin schon die Frigg gegeben hatte. Allein Frigg ist ihrerseits nur wieder ein anderer Name für Freya, wie für Freyr auch Friggr vorkommt. Frigg ist die Liebesgöttin Freya, aber nach ihrer höheren, ethischen Seite, als

Ehe- und Hausgöttin, Schutzgöttin der Hausfrauen und der weiblichen Arbeiten; es passt also ganz gut, dass sie dem Wodan, bei welchem ja gleichfalls die physische Bedeutung hinter der ethischen mehr zurücktritt, als Göttin zugesellt wird; allein dass sie doch von Haus aus nichts anderes ist als die Erdgöttin und Liebesgöttin Freya, das verräth der Mythus dadurch, dass er letztre noch neben Frigg als Buhlin Wodans beibehält; ja dass die Freya und nicht die Frigg im Volksbewusstsein als die Hauptgöttin wurzelte, verräth sich darin, dass jene durchaus als die Hausherrin in der Götterwohnung erscheint und beim Göttergelage die Rechte und Pflichten der Wirthin hat; dass diess nur der Gattin zukommen sollte und für die Buhlin sich schlecht schickt, das ist einer jener Widersprüche, mit welchen es der Mythus so genau nicht zu nehmen pflegt. Bezeichnend für die Erd- und Liebesgöttin sind ihre Attribute: der Eber, den sie mit Freyr gemein hat, die Katze, das Thier grosser Fruchtbarkeit, welches wir auch in Aegypten als Attribut der Erdgöttin Pacht finden; insbesondere aber auch ihr Schmuck: das goldene Halsband, das sie von den Zwergen um den Preis ihrer Liebesgunst erkauft, und das ihr Loki entwendet aber wieder zurückgeben muss. Dieses Halsband ist, wie uns scheint, weder auf den Mond (nach W. Müller*), noch auf die Milchstrasse, noch auf den Morgenstern (nach Uhland), noch auf den Liebesgürtel der Aphrodite (nach Grimm) zu deuten, sondern bedeutet gewiss nichts anderes als was auch der goldene Haarschmuck der Sif bedeutete: den natürlichen Schmuck der grünenden und blühenden Erde**); sie gewinnt ihn durch ihre Hingebung an die Zwerge d. h. an die schaffenden Naturmächte der Erde (welche auch der Sif ihr goldenes Haar verfertigen); und die 4 Nächte, welche sie mit den 4 Zwergen zubringt, sind sicher nichts anderes als die 4 Jahreszeiten (dafür sprechen auch deren Namen: Grünen, Schwäche, Schlummer). — Von Bedeutung ist der weitere Zug der Freya-Sage, dass sie, von ihrem Gatten ver-

*) A. a. O. p. 284.

**) So Schwenk, a. a. O. p. 166.

lassen, suchend und weinend umherirrt und goldene Thränen vergiesst. Wir erinnern uns dabei an die Trauer der suchenden Aphrodite-Baltis um Adonis, der Isis um Osiris, der Demeter um ihre Tochter Persephone, an das Umherirren der Io und der Dido-Astarte; überall derselbe Gedanke: die Trauer der herbstlichen Natur um die entschwundene Lebenskraft des Frühjahrs. — Aber die Erde lässt nicht nur aus ihrer Tiefe das Leben sprossen, sondern nimmt auch das Lebendige wieder zurück in ihren Schoos; so ist die fruchtbare Liebesgöttin auch hinwiederum die furchtbare Todesgöttin. Auch nach dieser Seite bietet sich die Vergleichung mit Astarte-Aschera und mit der Aphrodite Areia unwillkührlich; wie diese, so ist auch Freya Schlachtengöttin, die mit ihrem Ebergespann auf die Walstatt fährt und als Todtenwählerin (Valküre) ihre Opfer auserliest; sie und Wodan bekommen je die Hälfte der im Kampf Gefallenen, denn in Valhöll, wo die Helden fortleben, ist sie die Herrin, wie Wodan der Herr. Wie in Kleinasien an die Aphrodite Areia die Amazonen, so schliessen sich hier an die Valküre Freya die Valküren und weiterhin (in der christlichen Umbildung des Mythus) die weiblichen Unholdinnen, die Hexen, an. Dieser Zusammenhang des Hexenglaubens mit dem Freyakultus liegt klar genug vor, da im Göttergelage der Edda Freya selbst eine Zauberin gescholten wird. Auch die verschiedenen noch heute bestehenden Sagen von der Frau Hulda, Holle, Horsel gehören dahin, da diess alles nur andere Namen für die Freya waren. Die Sage vom Venusberg, aus dem Keiner mehr herauskommt, lässt sich gleichfalls auf diesen Sagenkreis zurückführen. Auch in den feindlichen Frauen des Nibelungenliedes, Brunhilde und Krimhilde, hat man schon (und wohl mit Recht) die epische Entwicklung des Mythus von der Freya nach ihren beiden Seiten, als Liebes- und als Todesgöttin, erkannt. — Unverkennbar haben diese beiden Götter, Freyr und Freya, einen von den vorhergehenden abweichenden Charakter; nehmen wir dazu die Sage, dass sie nicht ursprünglich zu den Asen gehört, sondern denselben von den Vanen als Geisel nach einem Friedensschluss zugestellt worden seien, so hat die Annahme Vieles für sich, wornach Freyr und Freya ursprünglich ausserdeutsche, erst durch Einwanderung fremder Elemente auf-

gekommene Götter seien. Ob der Versuch W. Müller's, durch vergleichende Etymologie ihren celtischen Ursprung nachzuweisen, haltbar ist, müssen wir den gelehrten Sprachforschern zur Entscheidung anheimstellen. — Soviel jedenfalls steht fest, dass Freya die jüngste Gestalt der Erdgöttin in der deutschen Mythologie ist, die aber gleichwohl zum höchsten Ansehen gelangte, wie dasselbe unter den verschiedenen Gestalten des Himmelsgottes von Wodan gilt.

Endlich ist noch eine gleichfalls höchst eigenthümliche Gestalt des deutschen Götterkreises zu erwähnen: Balder, Sohn Wodans und der Frigg, der „schöne lichte Gott", der „weiseste, beredteste und mildeste der Asen", dem die andern alle gut sein müssen, dessen Urtheil unverbesserlich und unumstösslich ist, dessen Wohnung nichts Unreines nahen darf. Die Sage weiss aber von diesem milden Lichtgott nur die Umstände und Ursachen seines Todes zu erzählen. Balder träumte von seinem nahen Tod und entdeckte diess den Göttern; diese, besorgt um ihn, liessen alle Geschöpfe der Welt, Thiere, Pflanzen, Steine, Gifte und Krankheiten einen Eid schwören, dass sie dem Balder nichts schaden wollen; darauf ergötzten sie sich daran, ihn mit allerlei Geschossen zu werfen, da ihm keines schadete. Nur eine Pflanze war bei der Eidabnahme übergangen worden, weil sie zu unbedeutend schien: der Mistelspross. Das benutzte nun der arglistige Loki, indem er einen blinden Gott anwies, mit dem Mistelspross auf Balder zu schiessen, der sofort todt umsank. Die betrübten Götter schickten sogleich in die Unterwelt mit der Bitte, dass Hel ihn wieder heraufsende. Sie wollte es thun, wenn alle Geschöpfe um Balder weinen würden. Aber eine Riesenjungfrau weigerte sich dessen und so musste Balder in der Hel bleiben; er sandte aber dem Wodan einen Goldring und seine Gattin Nanna gleichfalls aus der Unterwelt der Frigg ein kostbares Gewand. Ueber den Sinn des Mythus kann kein Zweifel sein: Balder ist das helle, reine, wohlthuende Sonnenlicht des sommerlichen Himmels; kein Geschöpf kann ihm schaden ausser der Winterpflanze, der Mistel, welche wir einfach als Sinnbild des Winters zu nehmen haben; sie ist das Werkzeug, dessen sich der Zerstörer, der Todesgott Loki bedient; denn im Winter ist die Natur dem

Todesschlummer verfallen und auch die Sonne ihrer belebenden Kraft beraubt. Bis hieher haben wir ganz die Gedanken des Osirismythus; mit diesem stimmt aber auch noch das Weitere, dass Balder nicht mehr selbst zurückkehrt, sondern nur Gaben von unten heraufsendet; der goldene Ring für den Himmelsgott bedeutet die mit dem neuen Jahr wieder neu zu Kraft kommende Sonne und das kostbare Gewand für die Göttin der Erde ist die Ueberkleidung derselben mit dem neuen Grün des Frühjahrs. Auf diese Weise wird hier die immer neue Ueberwindung des Todes in der Natur dargestellt, welche der ägyptische Mythus durch den seines Vaters Tod rächenden Sohn des Osiris, Horos, versinnbildlicht. An die Selbstverbrennung des Sonnengotts Melkarth-Herakles erinnert der Zug der Baldersage, dass seine Leiche von den Göttern allen feierlich verbrannt wurde; und zwar wurde diese Verbrennung (ganz wie in der phönizischen Mythologie) in die Zeit der Sommersonnenwende gesetzt, von wo an die Kraft der Sonne abnimmt; im Kultus wurde dieselbe eben um Mitsommerszeit durch die heiligen Balderfeuer gefeiert, welche in der christlichen Sitte der Johannisfeuer am St. Johannisabend sich theilweise bis heute erhalten haben. — Wenn nun die ägyptische Mythologie das Verbleiben des Osiris in der Unterwelt dazu benutzt, um an seine Person das Todtengericht anzuknüpfen, so finden wir zwar in der deutschen Mythologie das eigentliche Todtengericht nicht erwähnt, gleichwohl fehlt es auch hier an einer derartigen Andeutung nicht, da der Sohn Balders, Forseti, als Vorsitzer in der Gerichtsstätte der Götter bezeichnet wird. Dieser Sohn Balders ist offenbar nur eine Personifikation des dem Balder selbst zukommenden Richteramts; und so dürfte denn also auch der deutsche Sonnengott Balder zugleich als Unterweltsrichter gedacht worden sein*), ebensowie der ägyptische Sonnengott Osiris und der persische Sonnengott Mithra. Dass aber dieser Gedanke in der deutschen Mythologie nicht zu der üppigen Ausbildung kam, wie in der ägyptischen, das erklärt sich einfach daraus, weil das Intresse der Deutschen für die Zustände nach dem Tode schon befriedigt war durch

*) Vergl. Schwenk, a. a. O. p. 143.

die Vorstellung von der Valhöl, wo die Heldengeister mit Wodan, Freya und den Kampfjungfrauen (Valküren) sich auf's beste unterhalten. Ausser diesem jenseitigen Loos der Helden wird zwar von dem niedern Volk gesagt, dass es zu Thor, von den Frauen, dass sie zu Freya, von den Jungfrauen, dass sie zu der Götterjungfrau Gefion im Tode eingehen, aber eine nähere Vorstellung ihres dortigen Zustandes findet sich nicht. — Dass der milde, friedliche Sonnengott Balder von den andern deutschen Göttern sehr auffallend absticht, ist unverkennbar; ob W. Müller*) Recht hat, ihn auf celtischen Ursprung zurückzuführen, können wir nicht entscheiden.

Wir haben in diesen deutschen Göttern Wesen kennen gelernt, welche zwar mit übermenschlicher Macht und Hoheit ausgerüstet sind, welche aber gleichwohl nur im fortwährenden Kampf mit den feindlichen Mächten des Todes und der chaotischen Verwüstung ihr Leben und die Ordnung der Welt zu behaupten vermögen. Und dieser Kampf ist keineswegs ein stets siegreicher, sodass jene feindlichen Mächte stets in der machtlosen Unterwerfung gehalten würden; vielmehr werden sie den Göttern oft genug gefährlich. Das Leben der Götter ist eben ein fortwährender Wechsel zeitweiser Bedrängniss und Niederlage und neuer Aufraffung und Ueberwindung der Feinde, wie das Leben der Natur im fortwährenden Kreislauf zwischen Sterben und Wiedererstehen sich bewegt. Wird dieser schwankende Kampf immer und ewig so fortgehen? wird es nie zu einer definitiven Entscheidung kommen? Die Antwort hierauf ist einer der bedeutsamsten Züge der deutschen Religion: Es wird allerdings zu einem letzten entscheidenden Kampf kommen, aber er wird enden mit dem Untergang aller jetzigen Götter! Durch grosse Vorzeichen wird diese Katastrophe sich ankündigen: ein furchtbarer anhaltender Winter, schreckliches Morden unter den Menschen, da Eltern die Kinder, Brüder die Brüder nicht schonen werden. Dann werden die bisher gefesselten oder doch in ihrer verderblichen Wirksamkeit immer zurückgehaltenen feindlichen Mächte sämmtlich zum

*) A. a. O. p. 253 f.

Angriff auf die Götter losbrechen: es erscheinen die Riesen, die titanischen Erdkräfte, voran; es erscheint Sutr, der Beherrscher der Feuerwelt mit seinen Schaaren; es erscheint endlich Loki mit dem Wolf des Abgrunds, der Midgardschlange und allen Genossen der Hel; der Wolf sucht den Himmel mit Sonne, Mond und Sternen zu verschlingen und die Schlange (das Meer) verschlingt die Erde. Die Götter rüsten sich zum Kampf, aber sie unterliegen alle, doch nicht, ohne auch ihre Feinde getödtet zu haben. Zuletzt wird Alles verbrannt in dem Feuer, das Sutr über die Welt schleudert. Dann aber wird eine neue Sonne über einer neuen Erde leuchten und über neue Menschengeschlechter wird der Friedensgott Balder mit den Nachkommen der jetzigen Götter herrschen. Das ist die Sage von der Götterdämmerung (Ragnarökr). Man darf nun zwar hiebei nicht übersehen, wie gänzlich unmotivirt hier bei der gegenseitigen Vernichtung aller Götter schliesslich das neue Göttergeschlecht auftritt, wie unmotivirt überhaupt das neue Sein über den Trümmern des Alten sich erhebt; man darf ferner nicht übersehen, wie alle Beziehung jenes neuen besseren Zustands auf der Menschen Dazuthun, Wollen und Streben, also alle ethische Begründung durchaus fehlt; man würde also entschieden fehlgreifen, wenn man der Lehre vom Ragnarökr eine grosse sittliche Bedeutung beilegen wollte. Ihre Bedeutung liegt aber nach einer andern Seite hin, nehmlich in dem Negativen: dass die jetztherrschenden Götter allezusammen, freundliche wie feindliche, in einer unausbleiblichen Endkatastrophe untergehen müssen. In ihrer gegenseitigen Selbstvernichtung vollzieht sich nur die Nichtigkeit, die jedem dieser Götter anhaftet, sofern er eben an den andern seine Schranke hat und somit dem Begriff des Göttlichen nicht genügt. Diese vielen Götter, deren jeder durch die andern beschränkt und bedingt ist, haben eine höhere, allbedingende Macht über sich, von der sie einmal alle mit einander werden verschlungen werden. Diese über- und widergöttliche Macht — was kann sie anders sein als das unbeugsame Schicksal? Ihre Abhängigkeit von diesem erkennen die Naturgötter selbst durchweg dadurch an, dass sie selber das Schicksal befragen

um den kommenden Gang der Dinge*); wider seinen Spruch vermögen sie nichts, sie können nur dem Schicksal besser, als die Menschen, in die Karten sehen und in ihrem Handeln sich darnach richten. Aber auch die Menschen vermögen ja bis auf einen gewissen Grad, mittelst Zauberei und Todtenbeschwörung, sich Kunde vom Schicksalsrathschluss zu verschaffen und so stehen sie im Grunde mit den Göttern auf gleichem Boden; das ist jene falsche Freiheit des Menschen gegenüber seinen beschränkten Naturgöttern, wie wir sie schon bei den Ariern des Induslands gefunden haben. Aber diese falsche Freiheit gegenüber den Göttern hat zu ihrer Rückseite, zu ihrem dunkeln Hintergrund die Abhängigkeit vom Schicksal. Und das ist nicht minder eine falsche Abhängigkeit, als jenes eine falsche Freiheit ist; denn jenes hinter- und übergöttliche Schicksal darf man durchaus nicht verwechseln mit einem reineren monotheistischen Gotte, der etwa der bessere Rest eines verlorengegangenen Monotheismus wäre; nichts weniger als das! Das Schicksal ist vielmehr das durchaus Unpersönliche und Unvernünftige, Verschlossene und Unzugängliche; ihm kann der Mensch durchaus nicht mit frommem Abhängigkeitsgefühl sich nahen d. h. mit jener Demuth, die zugleich das Vertrauen, mit jener Ergebung, die zugleich Erhebung und Befriedigung in sich schliesst, sondern dem Schicksal gegenüber, dieser unvernünftig blinden Macht, bleibt ihm nur das ausschliessliche d. h. das trostlos resignirende Abhängigkeitsgefühl Jenes Zumal von falscher Freiheit und falscher Abhängigkeit, wie es den Grundcharakter der Naturreligion bildet, zerlegt sich also hier in einen klaren, bestimmten Gegensatz beider, entsprechend dem Gegensatz von Göttern und Schicksal; aber eine Lösung des Gegensatzes wird noch in keiner Weise versucht. Wir werden später sehen, wie die Kulturreligion der Griechen und Römer diesen Gegensatz zu lösen suchte, wie sie aber an der Unlösbarkeit desselben vom Boden des Polytheismus aus schliesslich selber zu Grunde gieng.

*) Wie z. B. Wodan in der höchsten Noth vor dem Kampf der Endkatastrophe, sich Rath holt bei dem Orakel des Mimirbrunnes.

Am Schluss unserer Darstellung der polytheistischen Naturreligion werfen wir noch einen Blick auf die Religionsformen, in welchen die Richtung auf die Vereinzelung und Verendlichung des Göttlichen zum geistlosesten Extrem fortgeschritten ist: Fetischismus und Schamanenthum*), beide nur bei wilden Völkern vorkommend. Auch sie theilen mit aller Naturreligion die Vorstellung, dass das Göttliche das der Natur innewohnende Lebensprinzip sei; während nun aber die Lebendigkeit der Natur von der pantheistischen Naturreligion zu einem einheitlichen, wenn gleich in verschiedenen, ja entgegengesetzten Formen erscheinenden, Allleben zusammengefasst wird, und von der polytheistischen Naturreligion zwar das Naturleben zerlegt wird in einzelne individuell verschiedene Lebensmächte oder Götterwesen, diesen aber dann doch wenigstens ganze Gebiete und Klassen gleichartiger Erscheinungen (am Himmel, auf der Erde, im Wasser, unter der Erde u. dgl.) zugetheilt werden: so wird im Fetischismus und Schamanenthum das göttliche Naturleben so vollständig in ein zusammenhangsloses, atomistisches Aggregat von Einzelerscheinungen zersplittert, dass gerade in jeder einzelnen Erscheinung für sich und in jedem einzelnen Ding für sich ein selbständiges göttliches Wesen erblickt wird. Diesen Götterwesen, die so durchaus nur an der sinnlichen, zufälligen Einzelerscheinung haften, mit ihr leben und sterben, kann natürlich keine Individualität zukommen, wie den Göttern des Polytheismus, denn Individualität ist nur, wo verschiedene Merkmale zur Einheit eines Wesens zusammengefasst und wechselnde Erscheinungen auf eine konstante Einheit bezogen sind. Diese individualitätslose Götterwesen können sich also entweder nur durch das zufällige sinnliche Ding, an dem jedes einzelne haftet, unterscheiden — und diess ist Fetischismus — oder unterscheiden sie sich gar nicht, sondern sind eben nur lebendige Wesen ganz im Allgemeinen

*) Das Material hierüber findet sich sehr reichlich und gut zusammengestellt bei Wuttke: „Gesch. des Heidenthums". Seine Auffassung aber vom Wesen des Fetischismus, als ob derselbe wegen der subjektiven Freiheit, mit welcher die Götter gewählt werden, schon einen Fortschritt der religiösen Entwicklung von der Urreligion aus darstellen würde, muss ich für durchaus verkehrt halten.

und ohne jede nähere Bestimmtheit d. h. sie sind Geister oder Gespenster — und diess ist Schamanenthum. Beide Vorstellungsweisen sind jedoch nicht so weit von einander verschieden, wie man häufig meint; es wird ja im Fetischismus nicht das sinnliche Ding, ein Berg, ein Baum, ein Thier, ein Stein, ein Holzstück, in seiner Aeusserlichkeit vergöttert, sondern nur, sofern ihm eine Seele inwohnen soll; und andererseits sind die Geister des Schamanismus nicht so sublim, dass sie nicht jederzeit in jedwedes körperliche Ding, todtes oder lebendiges, hineinfahren und es zu ihrer Behausung machen könnten; daher finden sich in Wirklichkeit beide Vorstellungsweisen meist neben einander und gehen ununterscheidbar in einander über. Dass wir diese Religionsform nicht für die ursprüngliche und für den Ausgangspunkt der höheren Entwicklungen halten können, wurde schon in der Einleitung ausgeführt; wie sie sich gebildet haben mag, lässt sich vielleicht annäherungsweise vorstellig machen, wenn wir auf verwandte Seiten der polytheistischen Naturreligion reflektiren. Wir sahen oben, wie das Auseinandergehen der allgemeineren Naturgottheit in die einzelnen Göttergestalten wesentlich zusammenhieng mit dem Auseinandergehen des Urstamms in einzelne Stämme, indem diese je eine besondere Seite der gemeinsamen Gottheit heraushoben, fixirten und personificirten und zu ihrem aparten Stammesgott machten. Diese Vereinzelung erhielt dann aber dort ein Gegengewicht durch die Kombinirung der einzelnen Stammesgottheiten zu einem Nationalgötterkreis und diess war eine Wirkung vom Zusammentreten der einzelnen Stämme zu geordnetem Verkehr unter einander oder zum Volksangzen. Denken wir uns nun aber den andern möglichen Fall, dass die einzelnen Stämme, statt zu einem Volksganzen zusammenzutreten, vielmehr immer mehr in die Besonderheiten der Geschlechtsverbände, der Familien und Häuser sich zersetzen, so wird dem entsprechend auch der Glaube an das Göttliche einen fortgehenden Zersetzungsprozess durchmachen; wie vorhin jeder Stamm sich seine aparte Stammesgottheit bildete, so wird nun jede Horde, jede Familie, schliesslich jedes Individuum sich seinen aparten Gott machen. Da ein so entstandener Gott aber sein Dasein nur der subjektiven Willkühr verdankt, so trägt er zunächst gar keine wirkliche Garantie seines Gottseins an und in sich, sondern

diese Garantie kann nur im Erfolg gesucht werden, darin nehmlich, ob der selbstgemachte Gott sich wirksam erweist zu den Diensten, die der Mensch von ihm verlangt und erwartet. Geschieht diess nicht, bleiben die Bitten und Beschwörungen erfolglos, so erweist sich dadurch die Nichtigkeit des aparten Gottes, er wird also weggeworfen und mit einem andern vertauscht. Hier tritt uns die falsche Freiheit der Naturreligion in ihrer äussersten Karikatur entgegen: der Mensch erniedrigt seinen Gott zum Sklaven der eigenen zufälligen Wünsche und Launen und wenn ihm diese nicht befriedigt werden, kühlt er den kindischen Muth an dem unmächtigen Gott; es fehlt da gänzlich an jedem Respekt vor einer göttlichen Weltordnung, einem vernünftigen Zusammenhang der Dinge, in den sich der Mensch zu schicken und dem er sich unterzuordnen habe; die zur sinnlosesten Willkühr herabgesunkene Freiheit des Einzelnen sieht auch in der ganzen Welt nur ein Aggregat von Einzelheiten und sinnlosen Zufällen. Aber dieser Karikatur von Freiheit entspricht eine nicht minder traurige Karikatur von Abhängigkeitsgefühl: eben in der Sinnlosigkeit des Zufalls sieht der Fetischdiener die Unbedingtheit der Schicksalsmacht; indem er allen wirklichen Zusammenhang der Dinge und Vorgänge, der auf Gesetzen d. h. auf Vernunfteinheit des Seienden beruht, verkennt, setzt er an die Stelle desselben einen andern selbstgedichteten Zusammenhang, nach welchem Alles ebenso sicher und nothwendig, als grund- und gesetzlos geschehen soll; im selben Mass also, in welchem er die Götter zu machtlosen Geistern oder Seelen herabsetzt, vergöttert er zugleich die schlechthin geist- und vernunftlose Macht des Zufalls; im selben Mass, in welchem er jenen gegenüber sich als der ungeberdige, kindisch-trotzige Tyrann benimmt, ist er diesem gegenüber der zitternde, widerstands- und hoffnungslos preisgegebene Sklave. Dem entspricht auch die traurige Verkommenheit des Kultus; eigentliche Opfer und Gebete fehlen hier, denn dem blinden und tauben Schicksal kann man nicht mit Gebet und Opfer nahen und den unmächtigen Göttern braucht man solche Huldigungen nicht darzubringen. Aller Kultus beschränkt sich daher hier auf Mantik und Zauberei; man sucht theils aus zufälligen

Zeichen, theils mittelst willkührlich erregter ekstatisch-visionärer Zustände den Gang des Geschicks vorauszuerfahren; die, welche diess am besten verstehen d. h. am wenigsten oft Lügen gestraft werden, sind die Priester oder religiösen Leiter. Die Zauberei steht mit dem Schicksalsglauben nicht, wie man meinen könnte, in Widerspruch, sondern beruht gleichfalls auf demselben; es liegt ihr nehmlich die Voraussetzung zu Grunde, dass gewissen Dingen oder Handlungen oder gesprochenen Worten geheimnissvolle Kräfte einwohnen, die der Mensch, wenn er sie auf geheimnissvollem Wege, durch Mantik etwa, kennen gelernt hat, in seinen Dienst nehmen kann, um Schaden abzuwehren oder seinen Willen durchzusetzen. Da diese geheimnissvollen Kräfte aber durchaus nicht in der natürlichen Beschaffenheit und Wirkungsweise der Dinge liegen, ja mit diesen in gar keinem sachlichen Zusammenhang stehen, so können sie nur Erscheinungen der vernunftlosen Schicksalsmacht sein und alle Macht des Zauberers beruht sonach nur auf seinem Einblick in die übernatürlichen Kräfte und Beziehungen der Naturdinge. So ist die schrankenlose Willkühr, mit welcher der Mensch in der Zauberei das Uebernatürliche in seinen Dienst zwingen will, doch wieder nur die schmählichste Abhängigkeit von dem Walten einer unvernünftigen Macht, die in geheimnissvollen Kräften, in ordnungs- und zwecklosen Verknüpfungen und Beziehungen der Dinge, kurz in sinnlosem Geschehen zur Erscheinung kommen soll. Die Zauberei ist hiernach nicht, wie Hegel meint, eine Bethätigung der natürlichen Freiheit für sich allein ohne alle Abhängigkeit, sondern sie beruht durchaus auf letztrer; nur aber freilich ist diejenige Abhängigkeit, die ihr zu Grunde liegt, keine fromme, sondern eine unfromme, verkehrte, und insofern ist allerdings auch, darin behält Hegel Recht, die Freiheitsbethätigung in der Zauberei eine unfromme, rein natürliche, sinnlich-willkührliche. Nur aber können wir in dieser vollkommen entgeisteten, radikal verkehrten Freiheit und Abhängigkeit nicht, mit Hegel, den Anfang der religiösen Entwicklung erblicken, sondern halten diese Stufe für eine entschiedene Missbildung, zu welcher zwar allerdings die Keime und Ansätze schon in der Urreligion lagen, die aber doch zu dieser gänzlich einseitigen

Fehlrichtung nur durch Erlahmung der bessern geistigen Anlagen herabsinken konnte. Freilich fanden wir eine gewisse Zauberei auch in der Religion der Indus-Arier, sofern sie durch das Somaopfer die Götter zwingen zu können glaubten; allerdings spielt in der deutschen Religion die Wahrsagung eine bedeutende Rolle; allerdings ist auch mit dem semitischen Gestirndienst sowohl Mantik (Astrologie) als Zauberei wesentlich verbunden; insofern ist jedenfalls der Fetischismus mit jenen andern Formen der Naturreligion nicht ausser allem Zusammenhang; aber was dort nur in Verbindung mit höheren Ideen und Kultusformen vorkommt, ist hier sosehr zur Hauptsache geworden, dass es alles Andere verdrängt hat; diess kann nur das Resultat eines Korruptionsprozesses sein. — Als besseres Element dieser wilden Religionen kann ihr Glaube an die Fortdauer der menschlichen Seelen nach dem Tode erscheinen; allein es wird dieser Glaube durchaus nicht, wie bei den Aegyptern und Indern, mit sittlichen Ideen verknüpft, sondern hält sich in der rohesten sinnlichen Form: Die Seelen setzen nur ihr diesseitiges sinnliches Treiben und Geniessen fort und bedürfen desshalb zu ihrer Befriedigung ihre irdischen Werkzeuge und Sklaven, die man ihnen desshalb meist in's Grab nachschickt; die grässlichen Menschenopfer gelten also nur dem Dienst der verstorbenen Menschen, haben aber mit der religiösen Opferidee nichts zu schaffen. Indem man diesen Geistern der Verstorbenen verschiedene Grade von Macht und Wirksamkeit zuschrieb, konnte man wohl auch von dem „grossen Geist" reden, der die andern an Gewalt überrage; aber diess ist von monotheistischer Gottesidee so weit entfernt, dass es nur auf einen verstorbenen Häuptling, etwa auch auf den Stammesvater geht, der seine überlegene Macht, die er auf Erden besass, auch im Tode noch beibehält*). So schlagen hier alle Elemente höherer Vorstellung, die bei andern, geistig höherstehenden Völkern zu einem triebkräftigen Keim besserer Religionsideen hätten werden können, in das Gegentheil um: sie werden zu Bleigewichten, die den Geist gefesselt halten an die Sphäre des Niederen, Sinnlichen und Endlichen.

*) S. Wuttke, a. a. O. p. 92.

2. Abschnitt:
Religionen der kultivirten Natürlichkeit.

3. Kapitel.
Die Kulturreligion unter dem überwiegenden Typus der Freiheit: Religion der Griechen und Römer*).

Ein richtiges Verständniss der griechischen Mythologie ist erst ermöglicht worden, seit man — besonders mit Hülfe der neueren Sprachforschungen — gelernt hat, die pelasgischen d. h. altgriechischen Elemente derselben von den Zuthaten und Fortbildungen des spätern Zeitalters der epischen Dichter in richtiger Weise zu unterscheiden. Während nehmlich jene alten Elemente — wir können sie als pelasgische Urmythen zusammenfassen — sich durchweg auf dem Boden der altarischen Naturreligion bewegen und mit den Anschauungen der vedischen und der germanischen Religion sich auf's Genauste berühren, so stellt dagegen die epische Mythologie, wie sie besonders durch Homer und Hesiod fixirt wurde, eine entschiedene Fortbildung dar. Und zwar können wir diese Fortbildung nach der einen Seite als einen Fortschritt des religiösen Bewusstseins über die Naturreligion hinaus bezeichnen, sofern die Naturbedeutung der Götter hinter ihrer ethischen Persönlichkeit, ihr Walten im Naturleben hinter ihrem auf persönlich-sittliche Motive beruhenden Handeln im Menschenleben und Eingreifen in die menschliche Geschichte zurücktritt; zu solchen geistigen, aus bewussten Motiven freihandelnden und der Menschen Geschicke unmittelbar leitenden Götterwesen steht der Mensch in einem viel innigeren, vertrauteren, freieren Verhältniss als zu den Naturmächten, deren Wirken und Walten in den natürlichen Vorgängen am Himmel und

*) Literatur: Preller, „griechische Mythologie". Welker: „die Götterlehre der Griechen". Nägelsbach, „homerische und nachhomerische Theologie". Dunker, „Geschichte des Alterthums", III. Bd. Bunsen, „Gott in der Geschichte", II. Bd. Hegel, „Religionsphilosophie", II. Bd. Zeller, „Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen" in den gesammelten Aufsätzen. Dess. Einleitung in die griech. Phil. des 2ten Bandes.

auf Erden aufgeht. Nur freilich hat die Sache auch ihre andere Seite. Die vermenschlichten Götter treten allerdings dem Menschen näher, aber eben damit werden sie zugleich in's Menschlich-Niedrige herabgezogen und durch menschliche Untugend und Schwäche entstellt; der Mensch fühlt sich allerdings freier gegenüber diesen menschlich fühlenden und wollenden Göttern, aber eben damit entschwindet ihm auch die fromme Scheu vor der übermenschlichen Majestät; das Bewusstsein des Unterschieds zwischen Mensch und Gott und das Abhängigkeitsgefühl — diese Grundlage aller Frömmigkeit — tritt zurück hinter dem freien Selbstgefühl, das eben desswegen ein einseitiges und unfrommes wird, das mit seinem Gegensatz noch keineswegs innerlich vermittelt ist, sondern denselben noch ausser sich hat als seine Schranke, das also noch nicht die wahre, in sich vollendete Freiheit ist. Diess wird aus der Darstellung des Einzelnen sich deutlicher ergeben.

Die beiden Hauptsitze der altgriechischen (pelasgischen) Kultur und Religion waren im Nordwesten der Halbinsel der Thalkessel von Dodona, im Nordosten die Abhänge des Berges Olympos. Die hier verehrten Götter haben wir als die griechischen Urgottheiten anzusehen und wir finden, dass es dieselben arischen Naturgottheiten sind, die wir aus dem vorigen Kap. schon kennen. Der Kultus zu Dodona galt dem Himmelsgotte Zeus. (Ueber die Identität des Wortes mit dem vedischen Dyu und Dewa, dem deutschen Zio u. s. w. wurde schon oben das Nöthige bemerkt.) Er wird dort angerufen als der Wolkensammler und Regensender, der durch diesen Himmelssegen die Erde befruchtet. Die mütterliche Erde ist dem Vater Zeus zur Seite gestellt als seine Gattin Dione (die weibliche Form des Zeus — *Δις* — selbst). Sein Heiligthum bestand in einer alten Eiche, durch deren rauschendes Laub er seinen Willen kund gab. (Man erinnere sich, dass auch bei den Deutschen die Eiche der heilige Gottesbaum und eine bestimmte Eiche der Ort der Göttersammlung war.) Später kam zu dem Orakel durch das Blätterrauschen auch noch das durch Vogelflug, nach dem Flug der auf der Eiche nistenden heiligen Tauben. Nicht bloss im fruchtbaren Regen, auch im furchtbaren Gewitter waltet der Himmelsgott; der Blitzstrahl (den auch hier die

Cyklopen d. h. die unterirdischen Elementargeister verfertigen, wie bei den Deutschen die Zwerge) ist das stehende Attribut, die unbezwingliche Waffe, das Sinnbild seiner unnahbaren Majestät; und sein Schild ist die Aegis, die graugelbe (dem Ziegenfell ähnliche) Gewitterwolke, durch deren Schütteln er donnert und blitzt und bei Menschen und Göttern Schrecken erregt. Schon aus diesen Attributen lässt sich schliessen, dass Zeus früher auch wesentlich ein kämpfender Gott war, sogut wie Indra und Wodan; und die bestimmte Erinnerung an diese Seite des Gottes hat sich auch erhalten in der Sage von den Kämpfen des Zeus wider Titanen und Giganten, die widerstrebenden Dämonen der Finsterniss. Allein in der späteren Auffassung des Gottes tritt doch diese Seite entschieden zurück; nicht nur sind die entscheidenden Kämpfe wider jene Götterfeinde längst vorüber und die Feinde unter der Erde im Tartaros eingeschlossen oder in den äussersten Westen, die dunkle Region des Sonnenuntergangs, verbannt, sondern es ist auch überhaupt der oberste Gott der unmittelbaren Betheiligung am Kampfe entnommen und diese Thätigkeit seinen Kindern Athene und Apollo übertragen, welche ursprünglich nichts anders als Erscheinungen seines eigenen Wesens oder des Himmels sind. Ganz etwas Aehnliches begegnete uns in der germanischen Religion: je mehr Wodan zum obersten Gott wird, desto mehr tritt er aus der aktiven Betheiligung am Kampf heraus und überlässt die Ueberwindung der feindlichen Mächte (der Riesen) dem Gewittergott Thor, der ihm als Sohn beigesellt wird, während er ursprünglich nur eine Seite oder Thätigkeit des Himmelsgottes oder diesen selbst nach seiner Naturseite darstellte. — Aus der Naturbedeutung des Gottes hat sich namentlich auch ein Zug in der epischen Mythologie erhalten, der durch die halb naive halb frivole Art, wie er hier benutzt und ausgesponnen wurde, zur sittlichen Entstellung des höchsten Gottes am meisten beigetragen hat. Die belebende Kraft von Regen und Sonnenschein, durch welche der Himmel die Erde befruchtet und Segen spendet, wurde in der Naturreligion allgemein und so auch in den pelasgischen Urmythen als geschlechtliches Verhältniss des Himmelsgottes zur Erdgöttin dargestellt. Da nun aber in den verschiedenen Lokalsagen diese Gemahlin des

Himmelsgottes mit verschiedenen Epitheta ausgestattet und diese Eigenschaftsbezeichnungen bald als Eigennamen für dieselbe gebraucht wurden, so ergaben sich beim Zusammentreten der einzelnen Lokalsagen im Nationalepos verschiedene Namen der Gattin des Zeus, die man dann theils für verschiedene Gattinnen nach einander, theils für Nebenbuhlerinnen nahm. So entstanden die Mythen von der Liebschaft des Zeus mit Semele und Danae, was beides ursprünglich einfache Epitheta der Erdgöttin waren. Dazu kam überdiess das Intresse der Adelsgeschlechter, ihren Ursprung auf Halbgötter zurückzuführen, wesshalb die gefälligen Sänger bedacht sein mussten, dem Göttervater eine Sterbliche beizugesellen, aus deren erhabener Liebschaft der Ahnherr des hohen Geschlechts abstammen sollte. Endlich kamen dazu Einflüsse fremder Kulte, wie des ägyptischen, dessen gehörnte Isis die Grundlage bildet für die griechischen Sagen von der Io und der Europa. Aus all' diesen Elementen entstand die Häufung erotischer Abenteuer des Göttervaters, welche den epischen Dichtern sehr willkommen waren nicht nur als lustiger Stoff überhaupt, sondern insbesondere auch als reiches Material zu pragmatischen Motiven in dem Verhalten der Götter unter einander und zu den Menschen. — Indess darf über dieser Ausartung des epischen Anthropomorphismus doch die gute Seite nicht übersehen werden, die ethische Bedeutung, welche der Himmelsgott erhielt: das Haupt der Götter wurde der Gott aller sittlichen Ordnung der menschlichen Gemeinschaft. Er war der Patron der Familie, Schirmvogt des Familienrechts und Hausregiments, an dessen Altar der Hausvater als Priester seines Hauses waltet; er verleiht dem Hause Wohlstand, wie er überhaupt der höchste Segenspender ist. Weiter ist er der Hort der Familienverbindungen, der Geschlechter oder Phratrien und zu oberst des geordneten Staatswesens; von ihm leiten die irdischen Könige ihre Macht und Würde ab und in seinem Namen sprechen sie Recht; die Eide, die ältesten Grundlagen alles Rechtsverkehrs sind ihm geheiligt und er ist der Rächer des Meineids. Von ihm, dem obersten Lenker der Geschicke, kommt das Wohlergehen wie der Einzelnen so auch der Staaten und Gemeinwesen in Krieg und Frieden; so kann er denn im allgemeinsten und

umfassendsten Sinn als „der zum Ende führende“ oder als „der Befreier und Helfer“ in aller Noth und allem Anliegen von den hülfesuchenden Menschen angerufen werden.

Am nächsten stehen dem Zeus schon in den ältesten griechischen Sagen und Kulten seine Tochter Pallas Athene und sein Sohn Apollo, zwei Gestalten, in welchen sich gleichsam nur sein eigenes Wesen als Himmelsgott auseinandergelegt hat, jedoch mit Abzug der zeugenden Vaterschaft, wesshalb auch diese beiden unter allen griechischen Göttern der reinsten und reichsten Ethisirung fähig waren. Pallas Athene, die jungfräuliche Tochter des Himmelsgottes, ist ihrer Naturbedeutung nach die Göttin des reinen klaren Himmels und zugleich des den Himmel von verhüllenden Dünsten und Wolken reinigenden Gewittersturms; letzteres deutet ihr Name an: Pallas = Schwingende, da sie den Blitzstrahl schwingt, und ihr Attribut: die Aegis d. h. die Gewitterwolke, welche mit züngelnden Schlangen d. h. Blitzen umsäumt ist. Als Gewittergöttin ist sie die Vorkämpferin des himmlischen Lichts gegen die Mächte der Finsterniss, Titanen und Giganten, inbesondere gegen die Dämonin Gorgo, das personificirte Dunkel, welches aus dem Meer aufsteigend den Himmel verdüstert; das schreckliche Bild der Gorgo nimmt sie dann in ihre Aegis auf und macht es dadurch zu ihrer eigenen furchtbaren Waffe: die dunkle Gewitterwolke ist, wie die Gegnerin des klaren Himmels, so auch wieder die Dienerin der Lichtgötter, da sie den Blitzstrahl in sich birgt. Die Sage von der Geburt der Athene aus dem Haupt des Zeus, das von Hephästos gespalten wird, bezog sich gleichfalls auf die Naturbedeutung der Götter; es ist die Klärung des verdunkelten Himmels durch den das Gewölke durchschlagenden Blitz damit versinnbildlicht. — Da nun aber das Gewitter zugleich das befruchtende Nass auf die Erde sendet, so ist Athene auch die Spenderin der Fruchtbarkeit des Bodens; hierauf bezogen sich die ältesten Sagen und Kultusbräuche namentlich in Attika, dem Hauptsitz des Athenekultus; z. B. die Sage von Erichthonios (in welcher, beiläufig bemerkt, die Jungfräulichkeit der Göttin mit dem geschlechtlichen Verhältniss, unter dem nun einmal der Naturmythus jede Erdbefruchtung auffasste, in einen misslichen Konflikt

gerieth, dessen Lösung doch fast zu gesucht und unästhetisch ist, als dass wir sie dem Urmythus zurechnen könnten; sie sieht ganz darnach aus, ein Verlegenheitskoup der späteren Hierologie oder Götterlegende zu sein). Auch der Kampf des Poseidon mit Athene um den Besitz von Attika dürfte sich darauf beziehen, dass Attika seine Fruchtbarkeit weit mehr dem himmlischen als dem irdischen Wasser verdankt, denn das quellenarme Land ist um so mehr auf die Gewitterregen, die auf dieser Halbinsel besonders häufig sind, angewiesen. — Alle diese Beziehungen der Göttin zum Naturleben treten jedoch in der spätern epischen Mythologie weit zurück hinter der ethischen Auffassung derselben; die Göttin des klaren Himmels und des gewaltigen Gewitters ist zur Vertreterin des klaren Verstandes, der Besonnenheit und erfinderischen Klugkeit, der siegreichen, allem Rohen und Ungeordneten überlegenen Geisteskraft geworden. So ist sie die beste Schützerin im Kampf, welche, Klugheit mit Kraft verbindend, dem rohen Wüthen eines Ares stets überlegen ist; so ist sie ferner die Erfinderin und Lehrerin aller zur menschlichen Kultur gehörigen Künste und Gewerbe, von der weiblichen Kunstarbeit des Webens bis zur gewinnbringenden Schiffsbaukunst und zur ritterlichen Wagenlenkerskunst; insbesondere aber ist die „rathende“ Göttin die Patronin der öffentlichen Beredtsamkeit und damit der Staatskunst. Ist Zeus Begründer und Schirmer der staatlichen Ordnung und gesetzlichen Autorität, so ist seine kluge Tochter die Meisterin der Lenkung des Staats durch Ueberredung, durch gewinnende und überzeugende Redekunst, auf welcher die politische Macht in den griechischen Demokratien wesentlich beruhte.

Apollo ist der Gott des Lichtes. Als Sohn des Himmelsgottes Zeus vertritt er dessen Natur nach ihrer reinsten Seite ohne die Vermischung mit der irdisch-sinnlichen Natur, die dem Göttervater eigen ist. Wenn Apollò Sohn des Zeus und der Leto d. h. „Verborgenen“ heisst, so ist damit einfach das Hervorbrechen des Lichts aus der dunkeln Nacht versinnbildlicht. Die Kämpfe des Lichtgotts mit den Dämonen der Finsterniss bilden einen Hauptbestandtheil des Apollomythus, und zwar wird auch hier die finstere Nacht durch eine Schlange oder einen Drachen dargestellt, wie bei den

Germanen die Midgardschlange, bei den Iraniern die beissende Schlange Azhi und bei den Indern Ahi solche Repräsentanten der feindlichen Naturmacht sind. Schon diese Parallelen beweisen, dass wir den Drachenkampf des Lichtgotts durchaus nicht für eine bloss lokale Sage halten dürfen, wenn auch immerhin dem delphischen Python die wilden Ueberfluthungen und pestilenzialischen Ausdünstungen, wie sie in jenen engen Gebirgsthälern nicht selten vorkamen, zu Grunde liegen mochten. Auch sind die Sagen von den Kämpfen des Perseus wider die Gorgo-Medusa und des Bellerophontes wider die Chimäre nur modificirte Wiederholungen der Sage von Apollos Drachenkampf zu Delphi, denn Perseus sowohl als Bellerophontes*) sind ursprünglich Beinamen des Lichtgottes selbst, die vom Epos zu Heroen gemacht wurden. Die Abnahme des Lichts im Winter, ein in der Mythologie aller Naturreligionen wiederkehrendes Motiv, ist ausgedrückt durch die Sage von der alljährlichen Wanderung Apollos zu den fabelhaften Hyperboreern, einem nördlichen Volk, wo ewiger Sonnenschein sein sollte; (auch die Inder dachten sich die Region des ewigen Lichts, den Götterberg, im Norden); die Abreise des Gottes dorthin im Herbst und seine Wiederkehr im Frühjahr wurden festlich begangen und mit Abschieds- und Begrüssungs-, mit Trauer- und Jubelgesängen gefeiert (eine genaue Parallele zu den Trauer- und Jubelfesten im Kultus des semitischen Sonnengottes, z. B. des Adonis). — Die heilsame, belebende Wirkung von Licht und Wärme auf die Vegetation macht den Lichtgott Apollo natürlich auch zu einem Segenspender für Heerde und Fruchtfeld. Den alten Hirten war er selbst das Urbild des Hirtenlebens; und wenn der Urmythus seine Trift am Himmel und seine Heerde in den leichten, lichten Wölkchen gesehen hatte, so konnte es doch nicht fehlen, dass die Lokalsagen den himmlischen Hirten sich näher rückten und ihn auf den Berghalden des Olympus und Helikon, auf der Trift zu Pherä und in den waldigen

*) D. h. der Tödter des Belleros. Wenn letzteres dasselbe Wort ist mit Vritra (wie Dunker a. a. O. p. 116 sagt), so beweist diess auf's schlagendste die unmittelbare Verwandtschaft dieser griechischen Sagen von den Kämpfen des Lichtgottes mit denen in Indien und Iran.

Schluchten des Idagebirgs die Heerden irdischer Könige weiden und, umgeben von den Nymphen und Musen, den Geistern der rauschenden Bergquellen, seine göttlichen Lieder zur Lyra singen liessen. Nicht minder galt er aber auch den ackerbauenden Kantonen als Gott des Erntesegens, wie denn das apollinische Hauptfest der Jonier, die Thargelien, wesentlich ein Erntedankfest war. So stand dann auch das Wachsthum und Gedeihen des menschlichen Lebens unter seinem Schutz; er war der Pfleger und Patron der männlichen Jugend, der Verleiher von Körperkraft und Gesundheit; insbesondere auch war er der Gott der Heilkunde; es mochte diess ausser der Beziehung auf die belebende Kraft von Licht und Wärme auch zu den Attributen des göttlichen Hirten gehören, weil die Hirten von Alters her und noch heutzutage als wundersame Heilkünstler gelten. Es ist nun aber sehr bezeichnend, dass derselbe Gott, von dem Leben und Gesundheit kommt, auch Krankheit und Tod schickt; der Sonnenstrahl weckt nicht nur, sondern verzehrt auch durch seine ausdörrende Gluth das blühende Leben; so sendet der Lichtgott durch seine scharfen Pfeile (die Sonnenstrahlen) Krankheit und Tod unter die Menschenkinder. Dass diese furchtbare Seite früher sogar im ernsten Kultus des majestätischen Gottes überwog, darf uns nicht wundern, zumal wenn wir an die Kulte des Sonnengotts in Asien denken. — Unter dem Begriff der Krankheit befasst nun aber der Grieche nicht nur körperliche, sondern auch geistige Uebel und Abnormitäten; auch das sittlich Böse ist ihm wesentlich eine Zerrüttung und Verblendung des Sinnes, die Leidenschaft ein Leiden der Seele. Und so wird der Gott der körperlichen Heilung auch zum Heiland der von Sünde befleckten, durch Leidenschaft zerrütteten und verschuldeten Seele; der Gott des natürlichen Lichts ist zugleich der Gott der sittlichen Reinheit und Reinigung, der Versöhnung. So fasste ihn nicht etwa nur der fromme Sinn der spätern Tragiker, eines Aeschylos namentlich, sondern schon im alten Kultusritual der Apollofeste Attikas begegnen uns Sühnungsakte wie Besprengung mit Sühnopferblut und Berührung mit dem heiligen Lorbeerzweig Apollos als Sinnbild davon, dass alle Unsauberkeit des Verschuldeten abgewischt

sein soll. Wie es nun die Art der griechischen Mythologie ist, die Motive für die Kultusbräuche im Leben ihrer Götter selbst zu finden, so wurden auch diese Sühnakte des Apollokultus auf ein besonderes Faktum im Leben Apollos selbst zurückgeführt; dadurch soll er der Stifter dieser Bräuche geworden sein, dass er sichselber ihnen aus Anlass einer eigenen Befleckung unterziehen musste. Da nun die der Sühnung am meisten bedürftigen Verschuldungen in Mord bestanden, so sah man die der Sühnung bedürftige Befleckung des Gottes in der Drachentödtung und so knüpfte sich hieran die Sage, dass Apollo landflüchtig werden musste (wie der Mörder vor dem Bluträcher entweichen muss) und acht Jahre lang durch Knechtsdienst bei König Admet büsste, worauf er erst wieder als „wahrhafter Phöbus“ d. h. Strahlender, mit wiedergewonnener fleckenloser Reinheit zurückkehren durfte. Liegt bei dieser Sage vielleicht der Gedanke im Hintergrund, dass das Gute auch aus dem siegreichen Kampf wider die Macht des Bösen in der Welt doch nicht ganz fleckenlos hervorgehen könne und daher erst durch die Selbstüberwindung freien Duldens und Dienens, als durch die höchste Läuterung, zur fleckenlosen Reinheit gelange? — Zu dieser sittlich heilenden und reinigenden kommt nun noch die geistig belebende, begeisternde Wirksamkeit des Lichtgottes hinzu: er wirkt den dichterischen und prophetischen Enthusiasmus und ist in beiden Beziehungen der eigentliche Offenbarungsgott der griechischen Religion, der Vermittler zwischen der lichten Götterwelt und dem dunklen Erdenleben, der um so wichtiger wurde, je mehr Zeus selbst mit der Zeit in eine erhabene und ferne, unnahbare Jenseitigkeit zurücktrat. Die religiöse Lyrik, der Hymnengesang war ein wesentliches Stück des griechischen Kultus und darum war sie eine Gabe des Offenbarungsgottes, der sie sonach zuerst geübt und gelehrt haben musste. Insbesondere aber die prophetische Begeisterung, die Mantik, beruhte auf seiner Offenbarung. Unter den verschiedenen Sitzen apollinischer Mantik war das Delphische Orakel das bedeutendste. Ueber einem Erdschlund, aus welchem betäubende Dünste aufstiegen, sass hier eine Priesterin, die „Pythia“ dem Gotte nach genannt, und gab auf Anfragen,

die an sie gestellt wurden, ihre natürlich sehr dunklen und vieldeutigen Aussprüche; um praktisch brauchbar zu sein, mussten diese Orakel erst die Redaktion eines delphischen Priesterkollegiums passiren, deren verständige Reflexion zu dem Ansehen und segensreichen Einfluss dieser Orakel wohl mehr beigetragen hat als die Aussprüche der somnambulen Priesterin selbst. Es wurde nehmlich bei diesem Orakel (wenigstens in seiner Blüthezeit) den Fragenden nicht sowohl vorausgesagt, was geschehen werde, als vielmehr erklärt, was unter den gegebenen Umständen nach dem Willen des Gottes von den Menschen gethan werden solle. Es waren also diese Weissagungen ebenso wie die der hebräischen Seher vielmehr Enthüllungen über die Gegenwart im Lichte des göttlichen Willens und daraus gezogene Folgerungen über das, was zu thun oder zu lassen sei, vielmehr als unpraktische Enthüllungen über eine unbekannte ferne Zukunft. Eben dadurch gewann diess Orakel den tief eingreifenden Einfluss auf den Gang des griechischen Lebens. „Frei von den Interessen, welche die einzelnen Kantone bewegten und erfüllten, über den Streitenden stehend und im Ueberblick über die gesammte Lage von Hellas, waren die Priester von Delphi gewiss in der Lage, manchen zweckmässigen Rathschlag als Befehl des Gottes zu verkündigen; und wenn sie sich ernsthaft in die Anschauung der reinen, sittlichen Wesenheit ihres Gottes versenkten und aus dieser heraus die Antworten ertheilten, durften sie sich schon für die auserwählten Gefässe und berufenen Ausleger des göttlichen Willens halten, wie die, welche Aussprüche dieser Art empfiengen, dieselben als den Ausfluss höherer Weisheit verehren mochten.“ (Dunker, a. a. O. p. 542.) Das delphische Orakel war auf diese Weise der religiöse Mittelpunkt Griechenlands und beeinflusste die Lokalkulte auf's Mannigfachste; die apollinischen Sühnungsbräuche und besonders die Blutsühne giengen von Delphi aus. Aber auch das politische Leben stand lange Zeit unter dem Einfluss dieses religiösen Instituts; die delphische Priesterschaft hatte oft in inneren Fehden schiedsrichterliche Entscheidung zu geben und selbst Verfassungen standen unter ihrer Censur oder Sanktion. So wurde die lykurgische Verfassung Spartas

durch die Sanktion des delphischen Orakels autorisirt und die Athener hatten das delphische Blutrecht acceptirt. Besonders aber wurde die Anlegung und Einrichtung der vielen griechischen Kolonieen sehr häufig direkt von Delphi aus geleitet und angeordnet. Endlich fand diese religiöse Verbundenheit der Griechen durch den delphischen Kult auch einen freilich nur sehr schwachen politischen Ausdruck in dem Verband der Amphiktyonen, der Schutzmächte des delphischen Tempels und Kultus, an welchem sich mit der Zeit alle bedeutenderen griechischen Stämme betheiligten. So war der Dienst des Lichtgottes Apollo, in welchem die Reinheit und Klarheit des natürlichen Lichts zur geistigen Reinigung und dichterisch-prophetischen Offenbarung idealisirt wurde, nicht nur der reinste und innerlichste Theil der griechischen Religiosität, sondern auch das praktisch einflussreichste, ohne alle hierarchische Organisation doch politisch höchst wirksame Kultusinstitut.

In Zeus, Athene und Apollo haben wir die Hauptgestalten der griechischen Mythologie, an welchen zugleich das Verhältniss der pelasgischen Naturreligion zur spätern (epischen) Kulturreligion am deutlichsten sich nachweisen liess. Bei den übrigen Göttern können wir kürzer sein. Am nächsten scheinen dem Apollo in der alten Naturreligion Hermes und Dionysos gestanden zu sein, die aber in der spätern Ausbildung weit hinter der Höhe des Apollo zurückblieben. Hermes ist wegen der Verschiedenheit seiner Attribute ein nicht leicht zu entzifferndes Götterwesen. Wenn der Name mit dem vedischen Sarameyas, dem am Himmel wachenden Götterhund, identisch ist, so dürfte er ursprünglich ein Luft-, Wind- und Wolkengeist sein; daraus wird dann einerseits der Regengott der pelasgischen Hirten, Repräsentant der zeugenden Naturkraft, und andererseits zugleich der schnelle, geflügelte Götterbote, der den Verkehr zwischen Götter- und Menschenwelt hin und her vermittelt, Befehle vom Himmel auf die Erde bringt und die Seelen der Menschen von der Erde in die Unterwelt geleitet. Ob die Schlauheit im Handel und Wandel, die dem Hermes wesentlich zukommt und ihn zum Patron der Kaufleute und Diebe macht, aus der Diplomatengewandtheit des wegekundigen Götterboten oder aus einer Verall-

gemeinerung des Segens, der aus der Wolke fliesst, auf den Reichthum überhaupt herzuleiten sei, mag dahingestellt bleiben. — Auch Dionysos war, wie Hermes, den alten Pelasgern ein Gott der zeugenden Naturkraft, mit besonderer Beziehung auf die Früchte des Baums und der Rebe. Wenn ihn die Sage als Sohn der Semele d. h. der ehrwürdigen Erde und des Zeus, welcher dieser im Blitze naht, bezeichnet und von den Hyaden d. h. Regennymphen zu Dodona aufziehen lässt, so besagt das nichts weiter, als dass die Erde, um die Früchte des Herbstes, besonders den feurigen Wein hervorzubringen, des Wassers und Feuers vom Himmel, des Regens und der Sonnengluth bedarf. Der beste Beweis für die ursprünglich ganz agrarische Bedeutung dieses Gottes liegt in den uralten ländlichen Festen, die ihm zu Ehren im Frühjahr, wenn der junge Wein ausgegoren hatte, und im Herbst nach der Weinlese mit sehr ländlicher und höchst naiver Lustigkeit gefeiert wurden Mit diesem agrarischen Gott hat der spätere Dionysos der Mysterien wenig gemein; diess erklärt sich sehr einfach daraus, dass auf diesen jüngeren Dionysoskult in den Mysterien kleinasiatische und ägyptische Einflüsse bestimmend eingewirkt hatten, wie wir diess später näher sehen werden. — Dass auch die Geister des Wassers und des Feuers uralte Gottheiten waren, versteht sich von selbst. Poseidon, der Gott des Meeres und der Ströme und Quellen, musste den rings vom Meer umgebenen Griechen ein besonders wichtiger Gott sein; gleichwohl liess ihn sein elementarisches Wesen in der epischen Mythologie nicht zu höherem Ansehen gelangen; es ist bezeichnend, dass gegenüber von Lieblingen des Zeus und der Athene, z. B. Odysseus, auch der ärgste Grimm des Meergottes machtlos bleibt. Indess sind es zwei abgeleitete Attribute, durch welche auch im ritterlichen Heldengesang Poseidon seine Stelle behauptet: Die Analogie der schnellen Wogen mit den schnellen Rossen machte den Wogenlenker zum Rosselenker und Schutzherrn der ritterlichen Künste und Tugenden und die Analogie der im Meeresgrunde und somit vom Meeresgott gefestigten Erde mit den festgegründeten Mauern der Burgen und Städte machte ihn zum Städtegründer und Mauernbauer. — Der Feuergott hat bei den alten Griechen ohne Zweifel eine höhere Bedeutung ge-

habt, als der Hephästos des Epos. Die Beziehung des Feuers auf die menschliche Gesittung, auf das Leben der Familie, das im Herde seinen Mittelpunkt hat, auf den Götterdienst, der durchs Opferfeuer sich vollzieht — Beziehungen, welche wir beim vedischen Feuergott Agni fanden — müssen auch dem griechischen Feuergott von Anfang zugekommen sein, denn sie haben sich erhalten in der Sage von dem Titanen Prometheus Pyrphoros d. h. dem „vorsorgenden Feuerbringer", der nachweislich ursprünglich nichts anders ist als eine alte Gestalt des griechischen Feuergottes. Dass aber dieser alte Feuergott von der Sage späterhin zum gottwidrigen Titanen umgebildet wurde, hat seinen psychologischen Grund wohl darin*), dass man in der Benutzung des reinen und heiligen Feuers zu den gemeinen menschlichen Bedürfnissen und Handtierungen eine Verunreinigung und Entweihung desselben erblickte. Die Reinhaltung des Feuers war allen Ariern eine Sache religiöser Pietät, die bei den Iraniern bis zur kleinlichen Skrupulosität gieng; so konnte wohl auch den Griechen der Gott, welcher den Menschen das Feuer zu niederen Bedürfnissen gegeben, als ein Räuber und Entweiher des himmlischen Feuers erscheinen, der die Menschen auf Kosten der Götter bevorzugt habe, wofür er nun von den Himmlischen durch harte Bussen bestraft werde. Derselbe Gedanke wiederholt sich vielleicht auch in der Sage von Hephästos, den Zeus bei einem Zwist zur Strafe auf die Erde herabwirft, worauf er auf der Insel Lemnos niederfällt und daselbst seine unterirdische Schmiedewerkstätte errichtet. — Da nun also die Beziehungen des Feuergotts zu menschlicher Gesittung, Familienleben und Kultus durch die Prometheussage weggenommen waren, so blieb dem Hephästos nur noch das Feuer der Schmiedeesse und so wurde er zum Gott der künstlichen Erzarbeit; wurde ihm auch in Anerkennung der Schönheit seiner Kunstwerke die Aphrodite beigesellt, so blieb er eben doch für den aristokratischen Geschmack der Sänger und Hörer des Heldenlieds der possierliche Handwerksmann und der dienstwillige Mundschenk der übrigen Olympier.

*) S. Dunker, a. a. O. p. 47.

Die Erde ist in der pelasgischen Naturreligion nicht nur eine Gottheit neben andern wie Wasser und Feuer, sondern sie ist die weibliche Hauptgottheit, die Ehegenossin des männlichen Himmelsgottes Zeus. So wurde in Dodona Dione als Gemahlin des Zeus verehrt und als fruchtbare Mutter alles Lebens angerufen. Mit ihr ist identisch Demeter, deren Name (Δη — für Γη — μητηρ) die „Mutter Erde“ bedeutet und die stets als alte pelasgische Göttin erscheint. Als die Göttin der fruchtbaren Erde hat sie den Ackerbau gelehrt und damit ist sie zugleich (weil an das sesshafte Leben des Ackerbauers alle Gesittung und Rechtsordnung sich anschliesst) die Urheberin alles geordneten Lebens, der Sitten und Gesetze geworden. Aber die Erdmutter ist auch das göttliche Urbild der irdischen Mutter, die Stifterin und Schützerin der Ehe, welche die eheliche Treue mit ihrem Segen der Fruchtbarkeit belohnt. Das Hauptfest der Demeter, die Thesmophorieen, ausschliesslich von Frauen gefeiert, galt beidem zugleich, dem Segen des Ackers und der Ehe. Die Mutter Erde lässt aber nicht nur aus ihrem Schoosse Leben hervorgehen, sie nimmt auch das Lebendige wieder in ihren Schooss zurück; daher sind die Erdgöttinnen aller Naturreligionen nicht bloss Göttinnen der Geburt, sondern auch des Todes und diese Beziehung zur Unterwelt bildet denn auch im Demeterkult eine wesentliche Seite. Die semitische Aschera-Astarte und die germanische Freya verbinden beide Seiten, Geburt und Tod, unmittelbar in ihrem eigenen Wesen; im griechischen Mythus ist es die Erdgöttin nicht selbst, wohl aber ihre Tochter Kore (das Mädchen), welche mit der Unterwelt in Berührung tritt; bekannt ist die schöne Sage, wie Kore von der Wiese hinweg, wo sie mit den Gespielinnen scherzt, vom Beherrscher der Unterwelt, Pluton, geraubt und in sein Todtenreich entführt wird, wie dann ihre Mutter klagend und suchend umherirrt, wie sie zuletzt mit Pluto sich dahin verständigt, dass ihr Kind die eine Hälfte des Jahres bei ihm in der Unterwelt, die andere bei ihr im himmlischen Lichte weilen sollte. Klar ist der ursprüngliche Sinn dieses Naturmythus: das blühende Mädchen, die Tochter der Erde, ist das grünende und blühende Gewächs der sommerlichen Erde; von der Wiese weg wird sie in die Unterwelt entführt — das Er-

sterben der Vegetation im Herbst; aber nach festem unverbrüchlichem zwischen Ober- und Unterwelt geschlossenem Vertrag darf sie jedes andere Halbjahr wieder an's Licht zurückkehren — das im Herbst Erstorbene blüht mit jedem Frühjahr wieder neu auf. In den eleusinischen Festen wurde diess Verschwinden und Wiederkommen, das Suchen und Umherirren und Klagen der Demeter nach ihrem verlorenen Kind und die Freude des Wiederfindens durch ganz ähnliche Bräuche gefeiert, wie in den syrischen Kulten der Schmerz der Cybele um Attys, der Aphrodite (Baaltis) um Adonis, in Aegypten das Suchen der Isis nach Osiris gefeiert wurde. Mit der ägyptischen Sage hat die griechische auch noch das gemein, dass das alljährliche Wiederaufleben der Natur als Sinnbild und Unterpfand des Fortlebens der abgeschiedenen Menschenseelen, der Unsterblichkeit im höhern Sinn (nicht bloss als Schattenexistenz, sondern mit sittlicher Erfüllung) betrachtet wurde; es war diess der Gegenstand der eleusinischen Mysterien, welche sich an die agrarischen Feste der Erdmutter direkt anschlossen; möglich allerdings, dass dabei ägyptische Einflüsse hereinspielen*). — Dass nicht die Demeter, diese reine, würdige und an tiefen Beziehungen zum sittlichen Leben so reiche Göttin, die oberste Göttin des griechischen Himmels wurde, sondern die Hera, die an sittlichem Gehalt tief unter ihr steht, kann auffallen. Indess ist Hera (der Name bedeutet wahrscheinlich: Herrin, Frau) ohne Zweifel ursprünglich nur ein anderer Name gewesen für Dione oder Demeter und bezeichnete also auch eigentlich die Erdgöttin; nur dann hat ihr eheliches Verhältniss zum Himmelsgott Zeus, welches in der Herasage den Mittelpunkt bildet, eine einleuchtende Grundlage in der Naturanschauung, was für die Urmythen durchaus zu fordern ist; wogegen, wenn Hera ursprünglich Göttin der atmosphärischen Luft gewesen wäre (wie das die allgemeine Meinung ist), eine geschlechtliche Beziehung zwischen ihr und Zeus — zwischen Atmosphäre und Aether oder Himmel — in der That sehr wunderlich und einer einfachen Naturanschauung gar nicht naheliegend wäre. War also Hera ursprünglich Erdgöttin, so schliesst das doch keineswegs aus, dass sie nicht auch schon ursprünglich ihrem

*) Näheres darüber s. unten.

Gemahl zur Seite im Himmel thronend gedacht werden konnte; ja sie theilte sich gewissermassen mit ihrem Gemahl in das Regiment des Himmels, indem ihr ebenso der nächtliche Himmel mit seinem Sternenheer*) zukam, wie jenem der lichte Taghimmel. Diese Kombination der Erdgöttin mit dem nächtlichen Himmel begegnet uns auch sonst; die weiblichen Gottheiten der semitischen und ägyptischen Kulte, die doch ganz gewiss Göttinnen der gebärenden Kraft der Erde sind, gelten doch zugleich auch als Mondgöttinnen, haben also ebenso das Regiment des nächtlichen Himmels, wie das männliche Prinzip als Sonnengott den Taghimmel beherrscht; und in der deutschen Religion ist Freya, die Erd- und Unterweltsgöttin, zugleich die Wirthin beim Asengastmahl, also Hausfrau des Himmels. Wir können bei dieser Gelegenheit auch bemerken, dass Pluton, der Gott der Unterwelt, ursprünglich mit Zeus, dem Himmelsgott, durchaus identisch war, wie er denn auch Zeus Aidonios (d. h. der unsichtbare Zeus) heisst; so waren ja auch Wodan und Thor, die Himmelsgötter, zugleich Götter der Gefallenen und sonst Gestorbenen, also Unterweltsgötter; so waren die Sonnengötter Balder in der deutschen, Osiris in der ägyptischen, Mithra in der iranischen Mythologie zugleich Beherrscher und Richter der Unterwelt. Der einfachen Anschauung der Urmythologie lagen solche feinere Distinktionen überhaupt ferne und das Reich ihrer Götter erstreckte sich auf alles Sichtbare und Unsichtbare, Ober- und Unterirdische unterschiedslos. Allein sobald diese Naturgottheiten durch den epischen Anthropomorphismus bestimmtere individuelle Umrisse bekamen, so musste auch jene Unterscheidung eintreten; man konnte sich jetzt die Götter, die auf der lichten Höhe des Olymp zusammenwohnten, nicht mehr zugleich als Gottheiten der Erde und Unterwelt denken; so wurde der oberirdische von dem unterirdischen Zeus unterschieden und beide nun als Brüder gedacht; und ebenso wurde nun auch die Himmelsgöttin von der Erdgöttin getrennt und für erstere der Name „Herrin“ ausschliesslich genommen, wogegen letztere natürlich ihren Namen „Erdmutter“ beibehielt. Dadurch war aber der erstern der natürliche Boden entzogen und sie war ihres Inhalts

*) Darauf deutet ihr heiliges Thier, der Pfau.

entleert, denn auch die einzige höhere Bedeutung, die Würde der Ehegöttin, musste sie ja mit Demeter theilen. Um so mehr eignete sich dafür die Hera als Objekt der leichtfertigen Witzeleien der Epiker, welche — im schroffsten Gegensatz zu der tiefsittlichen Auffassung der Ehe im volksthümlichen Demeterkult — die Ehe der höchsten Majestäten des Himmels nach den frivolen Anschauungen der aristokratischen Kreise auszumalen und dadurch zum Muster einer Ehe, wie sie nicht sein soll, zu gestalten sich nicht scheuten. — Nur erwähnt seien Artemis, die Schwester des Lichtgottes Apollo und jungfräuliche Göttin des kalten Mondlichts; Hestia, die Feuer- und Herdgöttin, in welcher die höheren sittlichen Beziehungen zum Familien- und Staatsleben und zum Kultus, die dem Feuergott Hephästos abhanden kamen, sich erhalten haben; und schliesslich Aphrodite, deren Beinamen schon („Göttin von Kythera, von Kypros oder Paphos") ihre Abstammung und Einwanderung aus dem Orient verrathen. Wie aber dort die weibliche Gottheit nach zwei verschiedenen Seiten verehrt wurde: als Astarte oder strenge jungfräuliche Kriegs- und Todesgöttin und als Aschera oder Liebes- und Geburtsgöttin, so überkamen auch die Griechen von den Orientalen eine doppelte Aphrodite: die kriegerische Göttin der Höhen, die bewaffnet, wie Astarte, dargestellt, auf Höhen verehrt und durch keusche Priesterinnen bedient wurde und aus welcher die Griechen eine himmlische Aphrodite machten (A. Urania); die andere, die Liebesgöttin, hiessen sie „die allem Volk gemeine" (A. Pandemos). Nach beiden Seiten hin lässt sich eine gewisse Idealisirung der wüsten asiatischen Göttin nicht leugnen; die Astarte insbesondere, welcher die Asiaten durch grausame Menschenopfer und Verstümmelungen dienten, wurde hier zur würdigen Göttin reiner Liebe und ehelicher Treue, in welcher Eigenschaft sie in Athen neben der Demeter Thesmophoros und in Sparta neben der Hera verehrt wurde; ja die ihr eigene Beziehung zum nächtlichen Himmel veranlasste Philosophen und Dichter, die Aphrodite Urania zu einem Himmel und Erde gestaltenden und zusammenhaltenden kosmogonischen Prinzip zu erheben. Von der Liebesgöttin Aschera aber wurde wenigstens die grobsinnliche Seite des Zeugens und

Gebärens entfernt und nur der Liebreiz der Schönheit, überhaupt die geistigere Seite der Geschlechtsliebe, die Liebe als seelische Leidenschaft, der süssen Tochter des Zeus nachgerühmt. Freilich wurde auch ihr, wie ihrem asiatischen Vorbild, durch Prostitution ihrer Priesterinnen gedient; berüchtigt waren namentlich die Hierodulen, d. h. Aphroditepriesterinnen von Korinth, das Gegenstück zu den Amazonen Attikas und Thebens*), d. h. zu den keuschen Dienerinnen der kriegerischen Aphrodite (Astarte). Je mehr dann in Griechenland mit der Zeit Sitteneinfalt und Reinheit schwand und das Hetärenwesen zum guten Ton der gebildeten Gesellschaft gehörte, desto mehr wurde auch die Aphrodite zum Urbild der Hetären und sank zuletzt geradezu zur A. Porne (Hure) herab. Noch sei bemerkt, dass das bekannte Liebesabenteuer der Aphrodite mit Ares aus einer Vermischung der kriegerischen (*Ἀρεια*) mit der liebenden Aphrodite entstanden zu sein scheint, somit auf griechischem Boden eine Nachbildung desselben Gedankens sein dürfte, den die kombinirte Aschera-Astarte z. B. der Tyrer darstellt. Diess ist um so wahrscheinlicher, als auch Ares orientalischen Ursprungs und Charakters ist und eine Nachbildung des Moloch-Melkarth zu sein scheint.

Durch das Zusammenwirken des Epos, der volksthümlichen Lokalsagen und der Einflüsse fremder Kulte war mit der Zeit die Zahl der griechischen Götter und Geister immer mehr angewachsen. Als nun im 7. Jahrhundert die Landschaften und Städte der Hellenen in lebhafteren Verkehr mit einander getreten waren und als in Delphi ein Mittelpunkt des religiösen Lebens der Griechen gegeben war, machte sich das Bedürfniss einer Zusammenfassung, Ordnung und Systematisirung der Ueberfülle von Göttern geltend. Diesem Zwecke diente die Theogonie des böotischen Dichters Hesiod, ca. 630 a. C. Schon das homerische Epos hatte einen Anfang

*) Dass an diesen Orten wirklich einst Amazonen d. h. phönizische Niederlassungen und Kulte gewesen waren, unterliegt keinem Zweifel; verdrängt wurden dieselben namentlich aus Attika (in Theben hielten sie sich länger) durch das Erstarken des attischen Gemeinwesens und Königthums, welches die attische Sage in der Person und den Thaten des Theseus aufbewahrt hat.

mit der Systematisirung der Götterwelt gemacht; es hatte die bösen Geister der Dunkelheit, welche nach der gemeinschaftlich arischen Anschauung die steten Feinde der lichten Götter bilden, den herrschenden Göttern des Kultus als ihre überwundenen Vorgänger und Väter vorangestellt und hatte auch diese Väter selbst wieder von Himmel und Erde, den Urwesen der Welt, und diese zuletzt vom Okeanos oder dem Wasser, als oberstem Prinzip, abstammen lassen. Noch gründlicher will die Theogonie zu Werke gehen, entfernt sich aber dadurch nur noch weiter von den einfachen und sinnigen Anschauungen der Urmythen in's Gesuchte und Abenteuerlich-Phantastische. Der Ursprung der Dinge ist nach der Theogonie der Abgrund der Finsterniss oder das Chaos*); aus ihm entstand zuerst der Tartaros (die finstere Tiefe) und die Erde über ihm; die breitbrustige Erde (Gäa) gebiert dann aus eigener Kraft den ehernen Himmel (Uranos), die Gebirge und das Meer. So ist das erste Götterpaar: Uranos und Gäa vorhanden, das nunmehr, obwohl eigentlich als Sohn und Mutter sich verhaltend, gleichwohl von der Macht des Eros getrieben alle weiteren Wesen aus sich durch Zeugung hervorgehen lässt. Ihre Kinder sind zunächst 6 Titanenpaare, deren ältestes Okeanos und Tethys, dann 2 Paare Lichtgeister (deren Einmischung unter die Titanen d. h. Götterfeinde eine ganz willkührliche Sinnlosigkeit ist), zuletzt Kronos und Rheia, die unmittelbaren Eltern der olympischen Götterwelt. Darauf gebiert Gäa noch verschiedene riesenhafte Ungeheuer, sodass sie selber zuletzt über ihre wüsten Ausgeburten und über die übermächtige Zeugungskraft des Uranos erschrickt und ihren jüngsten Sohn Kronos veranlasst, seinen Vater zu entmannen; aus seinem in's Meer geworfenen Zeugungsgliede entsteht die schaumgeborne Liebesgöttin Aphrodite, unter deren Fusstritt sofort die Kräuter der Erde sprossen. Kronos aber verschlingt seine eigenen Kinder bis auf den Jüngsten, den Zeus, welchen seine Mutter Rheia dadurch rettet, dass sie dem Kronos einen mit Windeln umwickelten Stein statt des Knäbleins zu verschlingen gibt, das Kind aber auf Kreta in einer Höhle auf-

*) Das Wort hat seiner Etymologie nach (χαινειν = gähnen) ursprünglich einen andern Sinn gehabt als den uns geläufigen.

ziehen lässt. Der erwachsene Zeus zwingt seinen Vater, die verschlungenen Kinder wieder von sich zu geben und beschliesst dann mit seinen wiedergeborenen Brüdern, ihrem Vater Kronos und dessen Brüdern, den übrigen Titanen, die Herrschaft zu entreissen. Zehn Jahre dauert dieser Kampf der jüngeren Götter wider ihre Vorgänger im Weltregiment, die Titanen, welche zuletzt mit Hülfe der blitzeschmetternden Kyklopen (gleichfalls wie die Titanen elementarische Geburten der Gäa) überwunden und in den Tartaros verstossen werden; nur das älteste Titanenpaar, Okeanos und Tethys, ist von diesem Sturze ausgenommen, da es für die Welt auch unter dem neuen Regimente der Kroniden nicht zu entbehren ist. Nach dem Siege über die Titanen wählen die Kroniden den Zeus zu ihrem Herrscher und dieser theilt seinen Brüdern ihre Aemter zu; sich behält er den Himmel und die Luft vor, dem Poseidon gibt er das Wasser des Meers und der Flüsse und dem Hades die Erde und die Unterwelt. Die Theogonie zählt dann auch noch die Kinder auf, die Zeus mit verschiedenen göttlichen und menschlichen Weibern erzeugt; und, nicht genug mit all' diesen Göttergenealogieen, personificirt und genealogisirt sie auch noch alle möglichen Begriffe von Zuständen, Leidenschaften u. dgl., z. B.: Nacht, Tod, Schlaf, Traum, Schmerz, Klage, Vergeltung, Alter, Täuschung, Hader, Leiden, Hunger, Schlacht, Mord, Ungesetzlichkeit, Verblendung. — Man sieht, ungeheuerliche Phantastereien wechseln hier ab mit reflexionsmässigen Abstraktionen; beides aber ist gleichweit entfernt von der einfachen Religiosität und sinnigen Poesie der ursprünglichen Mythen.

Tiefe Gedanken in dieser Theogonie zu suchen, wäre gewiss verschwendete Mühe; was wir darin allein finden, ist einmal die crassa Minerva des böotischen Dichtergenies und dann mannigfaltige Einflüsse orientalischer Vorstellungen, die sich auch nirgends leichter erklären als eben in Böotien, dem Hauptort der phönizischen Niederlassungen (man denke an die Kadmossage Thebens). Ganz ungriechisch und nur orientalisch sind die Vorstellungen von der übermächtigen Zeugungskraft des Himmels und den wüsten Geburten der Erde (man halte dagegen die würdige Gestalt der ächtgriechischen

Erdmutter Demeter!), dann die Entmannung des Uranos und die hässliche Entstehung der Aphrodite, welche mit der lieblichen Tochter des Zeus und der Dione (das ist Aphrodite bei Homer) nichts gemein hat, um so mehr dagegen mit dem Fischweib der semitischen Geburtsgöttin Mylitta, Aschera, Derketo. Orientalisch ist ferner der seine eigene Kinder verschlingende Kronos, das Abbild des durch Kinderopfer verehrten Moloch *). Das Aufwachsen des Zeus in Kreta, wozu noch die andere Sage vom Tod und Grab des Zeus ebendaselbst hinzuzunehmen ist, versetzt uns direkt in die Anschauungen des phönizischen Sonnenkults auf Kreta, wo alljährlich Geburt und Tod des Sonnengotts durch Feste mit Waffentänzen (daher die Kureten als Pfleger des Zeuskindes) gefeiert wurde. So ist im Wesentlichen Alles, was die Theogonie Eigenthümliches gibt, ungriechische Zuthat aus orientalischen Quellen. Dagegen ist der Kampf des Zeus und seiner Brüder wider Kronos und dessen Brüder, die Titanen, von der Theogonie zwar weiter ausgesponnen, der Hauptsache nach aber schon vorgefunden und viel älteren Ursprungs, sodass wir hierin ein ächtgriechisches Mythologumenon sehen müssen. Und mit Recht hat man gerade hierin von jeher eine bezeichnende Eigenthümlichkeit der griechischen Religion gefunden. Hegel sagt darüber: „In diesem Götterkrieg ist die ganze Geschichte der griechischen Götter und ihre Natur ausgedrückt; das, dass sie als das geistige Prinzip sich zur Herrschaft erhoben und das Natürliche besiegt haben, ist ihre wesentliche That und das wesentliche Bewusstsein der Griechen von ihnen. Die natürlichen Götter werden unterjocht, vom Throne gestossen; über die Naturreligion siegt das geistige Prinzip, und die Naturgewalten sind an den Saum der Welt, jenseits der Welt des Bewusstseins ver-

*) Diess ist gewiss der einfache Ursprung und Sinn des seine Kinder verschlingenden Kronos, auf dessen Ausdeutung Philosophen und Mythologen viele Mühe verwendet haben (man vergl. z. B. Hegel, Religionsphil II, p. 102, oder Stuhr, die Religionssysteme der Hellenen, p. 27 f.). — Wie tief sich die Erinnerung an die Kinderopfer im phönizischen Kult den Griechen eingeprägt hatte, zeigt auch die Sage von Theseus und dem Minotauros, welch' letztrer eben nichts anders ist als das eherne Stierbild des Moloch.

wiesen; aber sie haben auch ihre Rechte behalten; sie sind als Naturmächte zugleich als dem Geistigen unterworfen gesetzt, sodass sie am Geistigen oder an den geistigen Göttern selbst eine Bestimmung ausmachen, in diesen selbst noch diess natürliche Moment enthalten ist, aber nur als Anklang an das Naturelement, als nur eine Seite an ihnen. Die neuen Götter vereinigen in sich das Natürliche und Geistige; dieselben Gottheiten, die vorher titanisch und natürlich waren, erscheinen nachher mit einer geistigen Grundbestimmung, welche die herrschende ist" *). An dieser Auffassung ist nur das Eine unrichtig, dass Hegel in den besiegten Göttern die alten Naturgottheiten, also die pelasgischen Götter selbst findet; es ist vielmehr durch die neure mythologische Forschung unzweifelhaft geworden, dass die olympischen Götter (Zeus u. s. w.) nicht nur die ältesten, sondern die einzigen Kultusgötter des griechischen Volks von Anfang an gewesen sind, und hingegen die Gottheiten, welche die Theogonie voranstellt und durch Zeus besiegt werden lässt, gar nie im Volksglauben existirt haben. Die Gegner, welche von den Kroniden besiegt werden, sind also eigentlich nicht Gottheiten, sondern es sind Titanen d. h. jene finstern Mächte, Nacht- und Todesgeister, welche wir in allen arischen Religionen als die stehenden Götterfeinde vorfinden; jene Personifikationen der finstern, unheimlichen und verderblichen Seite des Naturlebens, welche uns in den von Thor bekämpften Riesen der Deutschen, in den iranischen Daewas und in den indischen Genossen Vritras begegnen. Während nun aber in der arischen Naturreligion dieser Kampf der Götter wider ihre Feinde fortdauert und stets sich wiederholt, ja nach der germanischen Religion seine Endkatastrophe erst noch bevorsteht, so sieht die griechische Religion diesen Götterkrieg als eine vollendete Thatsache der Vergangenheit an: Die feindlichen Mächte der Natur sind und bleiben aus der geordneten Welt des Zeus hinausgestossen und können ihr hinfort nichts mehr anhaben; die Götter sind fortan im ungestörten Besitz und in der vollen Herrschaft über das Natur-Leben und können daher ihre Sorge ganz dem geschichtlichen Leben der Menschen-

*) Religionsphil. II, p. 102 ff.

kinder zuwenden. Und hierin liegt allerdings, wie diess Hegel ganz richtig gesehen hat, der entscheidende Schritt über die Naturreligion hinaus; jener definitive Sieg der olympischen Götter über ihre elementarischen Feinde ist der Sieg der Kulturreligion über die Naturreligion, einer überwiegend geistigen und ethischen über eine überwiegend natürliche und sinnliche Anschauung von den Göttern. Es war in Folge der dorischen Wanderungen und der damit zusammenhängenden Gründungen von griechischen Kolonieen auf den Inseln und an den Küsten des mittelländischen Meers, dass die Griechen über das ackerbauende Leben der pelasgischen Zeit zu höheren Kulturstufen sich erhoben, dass insbesondere aus der bäuerlichen Bevölkerung sich einzelne kriegerische Adelsgeschlechter hervorthaten, deren Häuser die Mittelpunkte aller höheren Gesittung und alles feineren Lebensgenusses wurden. In den Ritterhallen dieser Adeligen wollte man bei den Festgelagen natürlich vor allem Andern das Ideal des Heldenlebens in Liedern und erzählenden Gesängen preisen hören. Neben dem Heroengesang hatten aber die alten Götteranrufungen keinen Raum mehr; da man selbst nicht mehr, wie die bäuerlichen Pelasger, im Naturleben aufgieng, so konnte man sich nicht mehr intressiren für Götter, deren Wesen und Walten sich nur auf Naturvorgänge, auf himmlische d. h. atmosphärische Erscheinungen und auf irdisches Wachsthum bezog. Wollte man also das fromme Lied der Opferfeste nicht ganz durch das Heldenlied der Rittergelage verdrängen oder die Götter der Alten tief unter die Helden der neueren Zeit herabsinken sehen, so blieb nichts übrig, als dass man auch die alten Götter nach den Idealen der Helden umbildete, dass man ihre elementarische Natur zurücktreten liess und sie, soviel als nur immer möglich war, menschenähnlich gestaltete, dass man ihr Walten in der Natur, das früher als identisch mit dem Element selbst angeschaut wurde, jetzt als freies Beherrschen der Naturkräfte als der gehorsamen Werkzeuge ansah, ebendamit aber den Kampf wider die feindlichen Naturkäfte der dem Naturgott wesentlich zukam, als etwas längst Abgethanes in eine vergangene Geschichte verwandelte. Ein Bruch mit der Natur, eine Entzweiung des religiösen Bewusstseins der Pelasger, die erst durch

Homer ihre höhere Versöhnung gefunden hätte*), fand bei diesem ganzen Wandelungsprozess inallweg nirgends statt, sondern es war eine ganz einfache und stetige Idealisirung oder Potenzirung des Natürlichen in's Geistige, welches letztre aber eben darum, weil es den Bruch mit der Natur nicht voraussetzte, weil es nicht durch dieses Negative hindurchgegangen, sondern ganz unmittelbar und nur durch positive Steigerung aus dem Natürlichen hervorgegangen war, das Natürliche noch als eine Bestimmtheit an und in sich trug. Diese von Hegel ganz richtig bemerkte (nur zu wenig für die Gesammtschätzung der griechischen Religion berücksichtigte) natürliche Bestimmtheit der griechischen Götter hätte man nie bezweifeln sollen; tritt sie ja doch in mehr als einer Beziehung zu deutlich an den Tag! Naturwesen endlicher Art sind diese Götter; schon weil sie sich gegenseitig beschränken; und zwar tritt diese individuelle Schranke bei den entschiedener anthropomorphischen Göttern der epischen Mythologie auch viel entschiedener hervor als vorher, wo weder die Zahl so gross, noch die Unterscheidung der Einzelnen so bestimmt fixirt gewesen war. Doch nicht nur bestimmter gegen einander abgegrenzt sind diese jetzigen Götter, sondern sehr häufig im feindlichen Widerspruch mit einander; es ist oft fast, als ob der Kampf, der in der Naturreligion zwischen den Göttern und den feindlichen Naturmächten spielte, nur dazu in der griechischen Religion abgethan wäre, um in das eigene Lager der Götter übertragen zu werden. Freilich war diess kaum zu umgehen; wenn die Götter in die Kämpfe der menschlichen Helden hereingezogen wurden, so mussten sie doch für und wider die feindlichen Völker und Helden Partei nehmen, also selbst sich unter einander befehden. Diese Parteinahme musste dann aber auch motivirt sein, also musste man den Göttern nicht nur ebenso menschliche, sondern zum guten Theil noch niedrigere, weil willkührlichere Motive beilegen als den menschlichen Helden; und so sehen wir in diesen Göttern des Epos nicht nur die Urbilder der menschlichen Tugend, sondern

*) So meint z. B. Noack in der Schrift: Mythologie und Offenbarung; wozu man vergl. den Aufsatz über Hegel's Auffassung der griech. Religion in Zeller's theol. Jahrb. 1845, p. 430.

auch und nicht seltener die Urbilder menschlicher Leidenschaften und Laster. Die Natürlichkeit der Götter, die in der Naturreligion noch ethisch indifferent, daher unschuldig und harmlos war, wird bei den ethischen Göttergestalten zu einer dem Begriff des Göttlichen widersprechenden Karikatur und die spätern griechischen Dichter und Philosophen, welche in den homerischen Göttergeschichtchen eine leichtfertige Impietät sahen, haben gewiss mehr Recht, als die ästhetischen Beurtheiler und blinden Bewunderer aus der Neuzeit. Wohl mag man zur Entschuldigung sagen, dass die dramatische Lebendigkeit der epischen Mythologie ohne solche Menschlichkeiten nicht möglich gewesen wäre; nur muss man auch unbefangen genug sein, um anzuerkennen, dass die ästhetischen Vorzüge erkauft waren mit bedenklichen Nachtheilen für die Reinheit und den Ernst der volksthümlichen Götterverehrung bei den Griechen. Dass ein wohlthätiges Gegengewicht gegen diese Verunreinigung des religiösen Glaubens von einzelnen höheren Geistern ausgieng, werden wir bald sehen; aber diess kann das allgemeine Urtheil über die epische Volksreligion nicht ändern.

Die Natürlichkeit und Endlichkeit zeigt sich indess nicht nur in der individuellen Beschränktheit und menschlichen Schwachheit der einzelnen Götter, sondern hängt auch der gesammten olympischen Götterwelt an; wie ja überhaupt Endlichkeiten sich nie zu einem Unendlichen ergänzen können, so kommt auch der als Ganzes genommenen griechischen Götterwelt die wahre Unendlichkeit, die zum Begriff Gottes gehört, noch nicht zu, sie hat vielmehr auch als Ganzes noch ihre Schranke ausser sich. Schon zeitlich betrachtet, denn sie ist ja erst entstanden und hat ihre Herrschaft erst durch den Kampf wider die ihr im Weltregiment vorangehenden Titanen erringen können; was aber zeitlich geworden ist, das ruht nicht in sich selbst, hat sein Sein und Können nicht von sich selbst, hat also eine höhere Macht als wahrhaft Absolutes noch über sich. So auch die griechischen Götter: wie sie hervorgegangen sind aus den finstern Mächten, so haben sie die finstere Macht noch über sich — das Schicksal. Dieses ist bei Homer den Göttern durchaus übergeordnet; es fällt nur dann mit dem Götterwillen zusammen, wenn diese

sich ihm freiwillig unterordnen und seine Vollstrecker machen; aber deutlich erscheinen sie dann als Vollstrecker nicht ihres eigenen, sondern eines höheren, ihnen fremden Willens, den sie sogar theilweise durch äusserliche Mittel, wie durch ein Looszeichen, erkunden müssen (z. B. wenn Zeus vor Hektors Tod die Schicksalswaage zu Hülfe zieht und von deren Ausfall sein Verhalten abhängig macht). Besonders deutlich aber erscheint das Schicksal als vom Götterwillen unterschieden und demselben übergeordnet da, wo die Götter das Gegentheil von dem durch's Schicksal Verhängten wünschen und anstreben, aber machtlos vor der höheren Gewalt weichen müssen. So sind geradezu die Hauptwendepunkte der epischen Handlung, wie der Tod des Patroklos, des Hektor und des Achilleus nicht nur dem Götterwillen ganz entnommen und vom Schicksal verhängt, sondern geradezu dem Wunsche der höchsten Götter entgegengesetzt; Athene selbst gesteht es einmal, dass die Götter auch ihre liebsten Lieblinge nicht vor dem Tode zu retten vermögen, wenn derselbe einmal von der *Μοιρα* verhängt sei; und der oberste Gott, Zeus, bricht beim Tode seines Sohnes Sarpedon in die machtlose Klage aus: „Weh mir! weh! nun gebeut das Geschick, dass der Menschen Theuerster mir, Sarpedon, von des Menotios Sohn Patroklos gefällt wird!" — Die Frage nach Ursprung und Bedeutung dieses Schicksalsglaubens ist verschieden beantwortet worden. Nägelsbach*) will ihn ableiten aus dem dem Menschengeiste unabweislichen Verlangen, dem gegliederten Organismus des Götterhimmels seinen Halt in einer allen Widerstand ausschliessenden Einheit zu geben; die hieraus folgende Ueberordnung der *Μοιρα* über die Götterwelt soll daher als weiterer Versuch angesehen werden, das Bedürfniss des Menschengeistes nach monotheistischer Weltanschauung zu befriedigen. Nur freilich habe dieser Versuch desswegen nicht gelingen können, weil man dieser absoluten Einheit die selbstbewusste Persönlichkeit, die schon für die Einzelgötter vorweggenommen war, nicht beilegen konnte; daher habe man stets geschwankt zwischen dem zwar Absoluten aber Todten (Schicksal) und dem zwar Lebendigen aber

*) „Homerische Theologie" (2. Aufl.) p. 143 ff.

Beschränkten (Götterwille). Allein wäre wirklich das Schicksal das Höhere, Göttlichere gegenüber den Göttern und der Schicksalsglaube ein Fortschritt über den Polytheismus hinaus in der Annäherung zum Monotheismus, so wäre, abgesehen von allem Andern, schon die eine Thatsache unerklärlich, dass der Schicksalsglaube gerade bei den niedersten Religionsformen am schroffsten auftritt (man denke an Fetischismus) und bei höherer Entwickelung der Religion sich mehr und mehr mildert; wäre Nägelsbach's Ansicht die richtige, so müsste der Schicksalsglaube um so mehr vorangetreten sein, je mehr sich das Gottesbewusstsein dem Monotheismus annäherte; hievon ist aber das gerade Gegentheil der Fall: je reiner, monotheistischer die Gottesidee bei Dichtern und Philosophen mit der Zeit wurde, desto mehr absorbirte sie die Idee des Schicksals; nicht aus dem unpersönlichen Schicksal, sondern aus dem persönlichen Zeus, dessen Suprematie die übrigen Götter untergeordnet wurden, bildete sich der Monotheismus griechischer Weiser. Jedenfalls also ist das Schicksal nicht zunächst ein fortschrittliches Element, sondern vielmehr ein unüberwundener Rest der Naturreligion, welcher dem griechischen Polytheismus eben desswegen anhaften blieb, weil derselbe nicht aus einem Bruch mit der Natur, sondern durch Potenzirung des Natürlichen sich gebildet hatte; es ist die mit blinder Nothwendigkeit herrschende Naturmacht, von welcher der Mensch sich ebenso unfrei abhängig fühlt, als er den beschränkten Göttern gegenüber überfrei d. h. in einer die fromme Abhängigkeit bei Seite setzenden Weise frei ist. Diese Abhängigkeit vom Schicksal bildet aber keineswegs etwa die richtige Ergänzung jener falschen Freiheit, sondern sie ist mindestens ebenso falsch und unfromm nach der entgegengesetzten Seite hin; man kann also nicht in ihr selbst schon den positiven Anfang des Besseren sehen, sondern nur das ist zuzugeben, dass sie durch ihre Gegensätzlichkeit gegen den Götterglauben einen Stachel und Sporn bildete, der über den Standpunkt dieser Religion hinaustrieb, dass sie insofern als negatives Moment des Fortschritts diente. Mit dieser Auffassung des Schicksals stimmt im Wesentlichen auch Hegel überein, wenn er*) das Schicksal bezeichnet als „die gestalt-

*) Religionsphil. II, p. 109—112. In der Aesthetik, p. 100 ff., wird das

lose Nothwendigkeit", welche „leer und ohne Inhalt alle Gemeinschaft und Gestaltung verschmäht und furchtbar über Allem thront als blinde unverstandene begrifflose Macht; begrifflos ist sie, weil nur das Konkrete begriffen werden kann, sie selbst aber noch abstrakt ist und sich noch nicht zum Zweckbegriff, zu bestimmten Bestimmungen entwickelt hat." Er führt dann aus, wie sie in ihrer Beziehung auf die Welt nur darin sich bethätigt, dass sie die Gleichheit überhaupt, ohne alle weitre Bestimmung und Grund, herstellt und alles über das gleiche Mass der allgemeinen Endlichkeit hinausstrebende herabdrückt — als Nemesis; die Stellung des Menschen zu dieser blinden Macht präge sich aus im Bewusstsein vollkommener Macht- und Widerstandslosigkeit, welche zwar jene an den Alten bewunderte klassische Ruhe hervorbringe, aber nicht den der höheren Religion eigenen Trost gewähre, dass der absolute Endzweck auch im Unglück erreicht werde. Diess ist genau dasselbe, was wir meinen, wenn wir sagen, der Schicksalsglaube involvire eine unfreie und damit unfromme Abhängigkeit, bei welcher der Mensch sich selbst als dieses bestimmte endliche Wesen mit seinem absoluten Endzweck durch das Unendliche nicht bejaht, sondern verneint, nicht in einen schützenden Allmachtswillen aufgenommen, sondern von einer blinden Allmacht zermalmt fühlt.

Wenn bei Homer das Schicksal keine sehr bedeutende Rolle spielt, so erklärt sich das einmal aus dem dichterischen Interesse des Epos, welchem der lebendige, nach einzelnen bestimmten Triebfedern handelnde Wille der Götter ein weit poetischeres Motiv abgab als die dunkle und grundlose Macht des unpersönlichen Schicksals*); es kommt aber doch wohl auch der weitre Umstand noch hinzu, dass in den heroischen Jahrhunderten, in welchen das Epos entstand, das im Schicksalsglauben repräsentirte Abhängigkeitsgefühl ziemlich stark zurückgetreten war hinter dem gesteigerten Freiheitsgefühl heroischer Kraft. Weiss ja doch der Dichter sogar Fälle zu

Schicksal zusammen mit dem Anthropomorphismus der Götter als Moment der Auflösung der griechischen Götterwelt hingestellt, was mit der eben gegebenen Auffassung genau übereinstimmt.

*) S. Nägelosbach, a. a. O. p. 145.

erzählen, wo durch ausserordentliche Kraftanstrengung seiner Helden das eiserne Schicksal selbst bezwungen wurde*) und also menschlicher Freiheit gelang, was für die Götter unmöglich war! Deutlicher könnte kaum das titanenhafte, den Göttern selbst sich überlegen fühlende Selbstbewusstsein des Heroenzeitalters gezeichnet sein! Und nicht zu kurz dürfen wir uns dieses Zeitalter des ungebändigten, trotzigen Jugendmuthes der Griechen denken; es war die Zeit, wo die Kolonieen rastlos sich ausbreiteten und den fremden Einwohnern der Küsten Schritt für Schritt Boden abgewannen; wo in den Städten der regsame Fleiss in Handel und Gewerbthätigkeit den Wohlstand und Lebensgenuss der Bürger steigerte, wo aber auch da und dort eines der stolzen Adelsgeschlechter die Zügel der Herrschaft an sich riss und die durch freche Gewalt gelungene Tyrannis gewaltthätig zu behaupten suchte. Hören wir den ehrlichen und biedern Hesiod über die Verderbniss seiner Zeit (7. Jahrh.) klagen:

Wär' ich doch selber nicht in des fünften Geschlechtes Gemeinschaft,
Sondern wo nicht gestorben zuvor, doch später geboren!
Denn diess Menschengeschlecht ist ein eisernes. Weder bei Tage
Werden sie ruhn von Beschwerd' und Bekümmerniss, weder bei Nacht je;
Gänzlich verderbt, es verleihn stets nagende Sorgen die Götter.
Nicht ist hold dem Vater der Sohn, noch dem Sohne der Vater,
Nicht dem bewirthenden Freunde der Gast, noch Genoss dem Genossen;
Nicht dem Bruder einmal wird herzliche Liebe wie vormals.
Bald versagen sie selbst grauhaarigen Eltern die Ehrfurcht,
Ja misshandeln auch sie, mit Schmach und Beleidigung redend,
Grausame, Göttergerichts Unkundige! Nimmer verleihn wohl
Solche den Dank für die Pflege den abgelebeten Eltern.
Faustrecht gilt, rings strebt man des Andern Stadt zu verwüsten,
Nicht, wer die Wahrheit schwört, wird begünstigtet, noch wer gerecht ist,
Oder wer gut; vielmehr den Uebelthäter, den schnöden
Frevler ehren sie hoch. Nicht Recht noch Mässigung trägt man
Noch in der Hand; es verletzt der Böse den edleren Mann auch,
Krumme Wort aussprechend mit Trug und das Falsche beschwört er.
Scheelsucht folget den Menschen, den unglückseligen, allen,
Schadenfroh, misslautig und grollt mit neidischem Antlitz.
Endlich empor zum Olympos vom weitumwanderten Erdreich,
Beid' in weisse Gewand den schönen Leib sich verhüllend,

*) Solche Fälle, wo ein ὑπέρμορον durch menschliche Kraft herbeigeführt wurde, führt Nägelsbach a. a. O. p. 142 an.

Gehn von den Menschen hinweg in der ewigen Götter Versammlung
Schaam und strafendes Recht; doch zurück bleibt trauriger Kummer
Ihnen, den sterblichen Menschen und niemals schwindet das Unheil.

Wohl war damals der delphische Apollokult schon zu einem Mittelpunkt des religiösen Lebens der Griechen geworden, von welchem segensreiche Wirkungen ausgiengen, wie die lykurgische Verfassung und später die solonische zum Theil (das Blutrecht); allein wie wenig durchgreifend solche vereinzelte Reaktionen religiöser Lebenskreise gegen die allgemeine Verwilderung und Sittenverderbniss waren, zeigt eben die Geschichte Attikas nach Solon, wo gewaltthätige Despotie und Revolution mit einander wechselten. Es bedurfte einer gewaltigen Erschütterung des ganzen griechischen Volksthums, um einer sittlich-religiösen Neugeburt des griechischen Geistes Raum zu schaffen. Sie kam in den Perserkriegen; jene furchtbare Bedrängniss des gemeinsamen Vaterlands, die nur durch Aufbietung aller moralischen Kraft und durch gänzlich selbstlose Opferwilligkeit Aller zu überwinden war, wirkte auf das griechische Volk in ähnlicher Weise läuternd und vertiefend, wie auf das deutsche Volk die napoleonische Despotie und der Befreiungskrieg. Wie hier, so sprossten auch dort aus dem blutgedüngten Boden des befreiten Vaterlandes die edelsten Früchte des nationalen Geistes in allen Lebensgebieten, nicht am wenigsten in dem der Religion. Pindar und Aeschylos, Zeitgenosse und Mitkämpfer des heiligen Kriegs, bald darauf Sophokles — sie zeigen uns die religiöse Weltanschauung der Griechen auf der höchsten, idealsten Höhe. Der Eindruck dieses Krieges, in welchem gegen die grossartige materielle Uebermacht ein kleines Volk, auf sein Recht vertrauend, durch moralische Ueberlegenheit gesiegt und seine idealen Güter vor dem Nationalfeind gerettet hatte, der Eindruck dieses Gottesgerichtes in der Weltgeschichte ist in den Liedern Pindar's und in den Tragödien Aeschylos' verewigt. Die Nichtigkeit des auf eigene Kraft pochenden Menschen, seine völlige Abhängigkeit von der allwaltenden ewigen Majestät Gottes, die Fruchtlosigkeit und zugleich Verwerflichkeit alles gottwidrigen Wollens und Strebens — das bildet den stets wiederkehrenden religiösen Grundgedanken Pindar's. „Einerlei zwar ist der Götter

und der Menschen Geschlecht, aus Einer Mutter entsprosst, aber uns trennt die ganz verschiedene Macht; unser Theil ist das Nichtige, der Himmel aber dauert als ewig fester Sitz. — Des Tages Kinder, was sind wir? Eines Schattens Traum ist der Mensch, aber wo Ein Strahl von Gott gesandt naht, da glänzt hellleuchtender Tag dem Mann zum anmuthigen Leben.“ Und nicht nur Glück und Unglück, auch Tugend und Weisheit stammt von der Gottheit: „Wenn Einer Hohes erwarb, dann scheint er beim Volk der Thörichten das Leben weise durch kluge Kunst einzurichten; doch schafft diess der Sterbliche nicht, ihm reicht es der Gott dar, welcher die Einen hoch hebt, Andere in das Mass zwingt.“ Die höchste Weisheit daher ist: nicht wider den Gott streiten, nicht Unmögliches begehren, stets Mass halten im Wünschen und Thun! Wer über sein gottgeordnetes Mass hinausstrebt, der ruft den Neid der Götter und die Alles gleichmachende Nemesis auf sich herab und hat ausser dem Unglück des diesseitigen auch die Vergeltungsübel des jenseitigen Lebens zu gewärtigen: „Was über das Recht hinaus süss ist, das erreicht das bitterste Ende; sterben wir auch alle gleichmässig, so ist doch ungleich der Gestorbenen Geschick“; als Anhänger der eleusinischen Geheimlehren malt Pindar mit Vorliebe das selige Loos der Guten in den elysischen Gefilden und die Unseligkeit der Seelen, die für ihren unbändigen Sinn in der Unterwelt Strafe zahlen müssen. Gewiss hier ist ein Ernst der sittlich-religiösen Weltanschauung, der zu der Leichtfertigkeit des epischen Zeitalters in einem nicht genug zu betonenden Kontrast steht; ausdrücklich aber auch wird die letztre von Pindar verurtheilt, indem er als Kanon aufstellt: Nur Schönes und Würdiges dürfe von der Gottheit ausgesagt werden; wer ihr menschliche Laster nachsage, der werde der jenseitigen Strafe nicht entgehen. — Die selbe religiöse Weltanschauung, die in Pindar's Liedern ausgesprochen ist, hat Aeschylos dramatisch dargestellt — die Dialektik menschlichen Wollens und göttlichen Waltens bildet das in verschiedenen Variationen durchgeführte Grundthema. Als das grosse weltgeschichtliche Exempel hiefür stellt er den Ausgang des Perserkriegs dar:

„Denn aus der Hoffahrt Blüthe spriesst als Aehrenfrucht
Die Sünde, die mit thränenschwerem Ernste lohnt.

Erblickt ihr so des Uebermuthes Strafgericht,
So denkt an Hellas und Athen und trachtet nicht
Nach fremden Schätzen, noch verstreut das eigne Glück,
Verschmähend, was euch heute zugetheilt ein Gott.
Wohl straft Kronion allzukühn aufstrebenden
Hochmuth und übt ein unerbittlich streng Gericht!"

Es ist nun zwar nicht zu verkennen, dass auch Aeschylos sich noch nicht ganz losgemacht hat von der alten Schicksalsidee, noch nicht durchaus jene antike Nemesis, die alles Hohe als solches niederbeugt, in eine ethische Gerechtigkeit verwandelt hat, welche nur die Schuld der Menschen ahndet. Gerade in seinem imposantesten Stück, dem Prometheus, lässt sich bei unbefangener Betrachtung keine Verschuldung des Helden entdecken; er muss um seiner Liebe zu den Menschen willen den ungerechten Zorn des despotischen Zeus ertragen, der überall, wo er es mit schwächeren Wesen zu thun hat, sich gleich grausam erweist*); seine Herrschaft ist durchaus eine Gewaltherrschaft, wie sie ja auch durch Gewalt errungen ist; und darum ist auch dieser Zeus selbst, wie sehr er an Macht den Menschen überlegen sein mag, doch seinerseits nicht minder abhängig von der Allmacht der Moira, deren vorbestimmtem Loose er nicht zu entfliehen vermag; ja er wird dadurch sogar von Prometheus abhängig, der allein die der Weltherrschaft des Zeus drohende Gefahr erkennt und durch diess sein Mehrwissen dem gewaltthätigen Gott zu trotzen vermag. Dieser Trotz des Prometheus kann, sofern er nur Repressalie ist**) gegen das von Zeus ihm angethane Unrecht, nicht wohl als sittliche Verschuldung betrachtet werden; nicht als unrecht, sondern nur als unweise erscheint diess Widerstreben des Schwächern gegen die überlegene Gewalt. Die Nemesis ist hier nur die Alles gleich machende und Jeden in seiner Schranke haltende Weltordnerin, welche den Endlichen seiner Endlichkeit und Unmacht inne werden lässt ganz unangesehen des moralischen Werths oder Unwerths seines Wollens***)

*) So im Schicksal der Io, Prom. V. 733 ff.

**) S. V. 964: „So trotzend muss man widerstehn dem Trotzenden."

***) S. V. 544 ff. „Du sähst nicht, wie die nichtige Kraft der Unmacht Traumgestalten gleich die Menschen, diess blinde Geschlecht, in Bande verstrickt hält! Nimmer vermag Zeus ewigem Rath der Menschen Wille vorzugreifen."

und Thuns. Doch bleibt Aeschylos bei dieser nur metaphysischen, moralisch indifferenten Weltordnung nicht stehen; unter der Hand erfüllt sie sich mit moralischem Inhalt und wird zur sittlich ausgleichenden, richtenden Gerechtigkeit. So namentlich in der Trilogie: Agamemnon, das Todtenopfer, die Eumeniden. Hier ist nicht mehr die blinde Moira als höhere Macht noch über Zeus gestellt, sondern es ist Zeus selbst, „der Alles fügt, der Alles schafft! Denn was geschieht den Menschen ohne dich, Zeus? Ist nicht Alles der Götter Schickung?“ (Agam. V. 1436 ff.) Und diess Walten des Gottes ist kein gewaltthätiges und willkührliches, sondern durch und durch gerecht und gesetzlich: „Wer fällte, fällt, wieder büsst der Mörder. Solange Zeus waltet, waltet diess Gesetz: Wie Jeder that, also muss er leiden!“ (ib. V. 1512 ff.) Das Thema dieser Trilogie lässt sich in die Worte fassen: Das ist der Fluch der bösen That, dass sie fortzeugend Böses muss gebären! Schuld lastete auf Agamemnon von seinem Vater her und in Folge seines Opfers der eigenen Tochter in Aulis; Schuld lastete dann wieder auf seinen Mördern Klytämnestra und Aegisthos; der Rächer dieser Schuld, Orestes, so sehr er als Rächer des Vaters und Königs in seinem Rechte war, zog doch durch den Mord der Mutter neue Verschuldung auf sein Haupt und verfiel den Erinnyen. Doch nicht ewig soll diese Kette der Blutschulden sich fortspinnen; es gibt eine Macht, welche die finstern Rachegötter der alten Blutrache zur Ruhe bringt und mit dem sühnenden Lichtgott Apollo aussöhnt: es ist der Staat, der durch sein geordnetes Gericht die wilden Rachegöttinnen Erinnyen umwandelt in die wohlwollenden Beschützerinnen des Rechts und der staatlichen Ordnung, in die Eumeniden; es ist die sittliche Weltordnung, wie sie im Staat ihre Verwirklichung gefunden hat, in welcher der Widerstreit der natürlichen Rechte seine endgültige Lösung findet. So endet diese tiefernste Trilogie mit dem Triumph des milden staatlichen Rechts über die wilde, Fluch auf Fluch häufende Selbsthülfe der Barbarei*). Diesen Kampf des blutigen alten Rechts mit dem milden neueren

*) Man vergl. hiezu und zum Folgenden: Hegel's Aesthetik 3., p. 553—58, auch Zeller, Gesch. der griech. Phil. II, Einleitung.

und den Triumph der geordneten Rechtszustände über die rechtlose Eigenmächtigkeit hat Sophokles schon hinter sich; daher ist ihm die Strafgerechtigkeit von Haus aus verschmolzen mit der Gnade; die sittliche Weltordnung erscheint weniger als die furchtbare, den Widerspenstigen zermalmende Schicksalsmacht, wie bei Aeschylos, mehr als die nach eigenen inneren Gesetzen sich entwickelnde Frucht menschlichen Thuns. Die Furcht vor den göttlichen Mächten, die bei Aeschylos noch mit Grauen gemischt ist, erhebt sich bei Sophokles zu einer ebenso demüthigen, als zugleich vertrauensvollen Ehrfurcht, die uns wahrhaft christlich anmuthet. So z. B., wenn der Chor die verzweifelnde Elektra tröstend auf das göttliche Walten verweist: „Sei ruhig o Kind, sei ruhig! noch lebt im Himmel Zeus, der Grosse, der Alles sieht und ordnet: dem Gott befiehl deines Grolles Schmerzen!“ Ein ungerechtes Leidenmüssen, wie das des Prometheus, kennt Sophokles nicht; nur freilich ist sein Schuldbegriff noch nicht ganz der unsere, sondern ächt antik, insofern die That als solche schon die Schuld begründet, ohne dass auch das Wissen um sie dabei sein müsste; die Thaten des Oedipus erscheinen um desswillen, weil sie unbewusst begangen wurden, nicht weniger schuldbar und werden auch von ihm selber ganz als volle Verschuldung anerkannt; offenbar fehlt hier noch jene Vertiefung des Sittlichen, die Alles auf die Spitze des freien Selbstbewusstseins, des Gewissens stellt und nur von diesem Schuld oder Unschuld abhängen lässt; es fehlt noch die Innerlichkeit der christlichen Anschauungsweise. Und wie am Schuldbegriff, so zeigt sich dieser Mangel auch an der Art, wie die tragische Versöhnung gefasst wird; sie ist so tief, als es auf griechischem Boden nur sein kann, aber auch nicht mehr. Man kann immerhin mit Hegel sagen, dass die Versöhnung in der Antigone darin liege, dass die Vertreter der Familien- und der Staatspflicht beide gleicherweise eben an ihrer Einseitigkeit zu Grunde gehen und somit das wahrhaft Sittliche als die Einheit aller Besonderheiten siegreich aus dem Konflikt der Letztern hervorgehe. Allein diese Versöhnung bleibt nur auf Seiten des Allgemeinen stehen, ohne auch hineinzureichen in das Bewusstsein der leidenden Persönlichkeiten selber; eine solche sittliche Weltordnung aber, die nur

sich selbst, ihre allgemeinen Gesetze aufrecht erhält, die Individuen aber, die ihr als Träger, wenn auch einseitig, doch mit gutem Willen, gedient haben, als Opfer des Konflikts dahingibt ohne Trost oder Vergütung — eine solche sittliche Weltordnung hat doch eigentlich wenig Tröstliches und ihr Sieg vermag den Schmerz der Untergehenden nicht zu versöhnen. Und so finden wir auch wirklich weder bei Antigone noch bei Kreon ein Versöhntsein mit ihrem tragischen Geschick, nicht die selige Ruhe des Frommen, der im Leiden über das Leiden hinaus ist und im göttlichen Willen ruht; wir finden vielmehr nur Klage, die in Resignation verstummt; die letzten Worte der zum Tode geführten Antigone sind:

„Und welch' Gebot der Götter hab' ich denn verletzt?
Wie darf ich Arme noch den Blick nach ihren Höh'n
Erheben? Wen um Hülfe fleh'n, da Götterfurcht
Den Lohn der Gottverächter mir erworben hat?
Doch wenn es also recht befand der Götter Schluss,
So will ich büssend meiner Schuld geständig sein;
Sind aber jene schuldig, soll kein bittrer Leid
Sie treffen, als sie wider Recht an mir gethan!"

Und:

„Seht was ich erduld', und erdulde von wem,
Da mir Heiliges heilig gegolten!"

Nicht tröstlicher ist, was dem verzweifelnden Kreon vom Chor zugerufen wird:

„Erflehe nichts, Herr! giebt es doch für Sterbliche
Niemals Erlösung aus der vorbestimmten Noth!"

Je weniger es aber für die durch einseitiges sittliches Pathos in Schuld Gefallenen eine wirkliche innerliche Versöhnung gibt, desto mehr muss aller Nachdruck darauf fallen, dass *jedes* Pathos, das sittliche sogut wie das unsittliche, zu vermeiden, jede Leidenschaft zu dämpfen, jedes ausserordentliche Streben und Vorgehen zu unterlassen sei, weil es so leicht zur Verletzung eines entgegenstehenden Rechtes führt; auch der Muth, der im Dienste der sittlichen Idee handelt, gilt als Verwegenheit und Uebermuth*). Und so werden wir auch jene Besonnenheit, Mässigung, Selbstbeherrschung, die der Chor am Schluss der Antigone und sonst oft als

*) S. Antg. V. 846 ff.: „Vorschreitend bis zu des Muthes Ziel Stiessest du an Dikes hohem Thron Gewaltig an, *verwegnes* Kind!"

höchste Tugend preist, nicht überschätzen dürfen. Es ist das nicht die positive Liebe zum Guten, welche, aus der Ueberwindung aller Selbstheit hervorgegangen, das höchste Gut zum Inhalt des eigenen Willens macht und in seiner Realisirung daher auch die eigenen Zwecke erfüllt, das eigene Selbst befriedigt wissen darf; vielmehr steht hier das Gute dem menschlichen Willen noch als ein Fremdes äusserlich gegenüber und besteht nur darin, die Schranke, die theilweise Negation des natürlichen Willens zu sein; jene gleichmachende Macht, welche jedes gewaltige Wollen in seine Schranke zurückweist, — die weltordnende Nemesis, sie ist hier zur sittlichen Vernünftigkeit des Menschen, zum Gesetz seines Handelns geworden; aber soweit die abstrakte Macht der Nemesis entfernt ist von der zweckerfüllten göttlichen Weltregierung, soweit ist auch die sittliche Vernünftigkeit oder Besonnenheit, welche die natürlichen Regungen des Willens nur einschränkt und zügelt, entfernt von der Sittlichkeit, welcher das Gute der eigene Zweckinhalt des Willens ist und welche in der selbstlosen Hingabe und opferwilligen Begeisterung für diese Zwecke zugleich der eigenen vollen Befriedigung des persönlichen Selbsts sicher ist. Bekanntlich sind die Griechen auch in der philosophischen Moral nicht über diese Auffassung der Tugend hinausgekommen, dass sie in der richtigen Mitte zwischen Extremen, im besonnenen Masshalten bestehe. Mit diesem Mangel an sittlicher Vertiefung, dieser Negativität der Tugend, diesem Fehlen positiv-sittlicher absoluter Lebenszwecke steht in unmittelbarem psychologischem Zusammenhang der tief elegische Zug, der der griechischen Welt gerade auf der Höhe ihrer Geistesentwicklung und in ihren edelsten Vertretern eigen ist. „Nie geboren zu sein, ist der Wünsche grösster und der nächstgrösste ist der, wenn du lebst, schnell wieder dahin zurückzukehren, woher du kamst!“ Diess trostlose Wort, welches Sophokles den Chor beim Anblick des nichtendenden Mühsals des greisen Oedipus aussprechen lässt und das auch bei andern Schriftstellern oft wiederkehrt, lässt uns keinen Zweifel darüber, wie weit die griechische Seelenruhe und Ergebung in das göttliche Walten noch entfernt ist von der in die Tiefen des persönlichen Gemüths hinabreichenden christlichen Versöhnung, welche nicht

nur die allgemeine sittliche Weltordnung triumphiren lässt, vom Einzelnen aber schlechthin Ergebung fordert, sondern welche auch die einzelne Seele zum Vollgenuss des höchsten Guts gelangen, höchste Befriedigung in sich selbst finden lässt. Einen Anklang hieran mögen wir allerdings in dem „seligen Ende" sehen, mit welchem der Dichter das leidensvolle Leben des Oedipus schliessen lässt: den durch Leiden Geläuterten ruft die Gottheit zu sich, sein blindes Auge wird noch einmal klar und sehend, sein Tod ist ein wunderbares Entrücktwerden und seine irdische Hülle dient zum Palladium dem gastlichen Lande, das ihm die letzte Ruhe gewährt hat. Und auch das möchten wir hieher rechnen, dass Antigone über das bittere Todesloos sich tröstet mit dem Beifall der Todten, zu denen sie gelange:

„Ruhmvoll ist der Tod bei solcher That.
Bei ihm, dem Lieben, werd' ich ruhn, die Liebende,
Die frommen Frevel übte: muss ich längre Zeit
Den Untern doch gefallen, als den Lebenden!
Dort werd' ich ewig ruhn!"

Wir mussten bei diesen Dichtern etwas länger verweilen; denn die Religiösität, die sich in ihren Werken ausprägt, ist nicht bloss ihr individuelles Eigenthum, sondern ist die Blüthe der griechischen Geistesentwicklung überhaupt und repräsentirt um so mehr die Richtung wenn nicht des ganzen Volks, so doch gewiss aller Besseren desselben, als ja diese Dramen und Lieder zur Aufführung und zum Vortrag bei den öffentlichen Festen bestimmt waren, also recht eigentlich ein religiöses Kultuselement darstellten, das mit dem religiösen Gemeindebewusstsein nothwendig in innerer Wechselwirkung stehen musste, theils als Ausdruck und Produkt einer schon bestehenden Richtung, theils wieder als erziehendes Mittel zur Hebung und Reinigung des Volksglaubens. Und gross in der That war diese Reinigung und Hebung! Die Willkührherrschaft der Götter und die blinde Herrschaft des unheimlichen Schicksals — beide sind verschwunden und an ihre Stelle tritt die sittliche Weltordnung, deren Träger Zeus ist; das Schicksal, welches noch im Epos als höhere

Macht über Zeus stand, ist mit seinem persönlichen Willen zur Einheit verschmolzen und die übrigen Götter, welche bei Homer unter einander und mit Zeus so vielfach im Widerspruch standen, sind jetzt nur noch willige Werkzeuge seiner weltregierenden Thätigkeit und Repräsentanten der verschiedenen Seiten der in sich einigen sittlichen Welt. Kurz: Der Monotheismus hat faktisch schon den Sieg über den Polytheismus davon getragen, wenn auch die vielen Götter noch nicht geradezu geleugnet werden. Es ist diess die Stufe in der Geschichte der griechischen Religion, welche durch geradlinigen Fortschritt mittelst positiver Weiterbildung aus ihr selbst heraus zu erreichen möglich war, der Höhepunkt ihrer Entwicklung. Die Philosophie war es weiterhin, welche die Religion über diese Stufe hinaus und damit ihrer Auflösung entgegen führte. Sobald die Philosophie mit dem Gedanken des Unendlichen Ernst machte, musste sie an den Volksgöttern Anstoss nehmen, an deren Vielheit, Gewordensein, menschlichen Schwächen, kurz an ihrer ganzen Endlichkeit. Xenophanes, der Begründer der uns schon von früher her*) bekannten eleatischen Schule, ironisirt den Anthropomorphismus der polytheistischen Naturreligion: „Die Menschen leihen den Göttern ihre eigene Gestalt, Empfindung und Stimme und jedes Volk leiht ihnen die seinige, die Neger denken sich die Götter schwarz und plattnasig, die Thracier blauaugig und rothhaarig und wenn die Pferde und Ochsen malen könnten, würden sie dieselben ohne Zweifel als Pferde und Ochsen darstellen.“ Vollends verwerflich findet er die sittlichen Vorstellungen von den Göttern: „Hesiod und Homer legen den Göttern Alles bei, was bei Menschen zur Schande gereicht und Tadel hervorruft, Diebstahl, Ehebruch und dass sie einander betrügen.“ Die Vielheit der Götter aber streitet ihm schon gegen die Vollkommenheit, die der Gottheit nothwendig zukommen müsse. „Ein Gott ist bei den Göttern und bei den Menschen der Höchste, Sterblichen nicht an Gestalt und nicht an Gedanken vergleichbar“ und dieser eine Gott ist ganz Auge,

*) S. Band I, p. 198.

ganz Ohr, ganz Denken, der „mühlos Alles beherrscht mit der Einsicht seines Verstandes". Diese philosophischen Zweifel blieben vorerst noch unwirksam. Erst die mit dem Zerfall des attischen Staatswesens aufkommenden Sophistenschulen erneuerten die Angriffe gegen die Volksgötter, zwar ohne die philosophische Schärfe eines Xenophanes, mehr in populärem Raisonnement, aber nur um so wirksamer zur Untergrabung des Volksglaubens in weiten Kreisen. So sagte Protagoras: Ueber die Götter habe er nichts zu sagen, weder dass sie seien noch dass sie nicht seien, denn die Sache sei zu dunkel und das menschliche Leben zu kurz, um sie zu ergründen. Ein Anderer der berühmtesten Sophisten, Prodikus, suchte zu zeigen, wie die Menschen durch die Verehrung nützlicher Naturgegenstände zum Götterglauben gekommen seien, und Kritias stellte die Religion geradezu als Erfindung kluger Gesetzgeber dar, welche durch die Furcht vor der göttlichen Strafgerechtigkeit die Wirkung ihrer Gesetze haben unterstützen wollen. Und letztres war in den aufgeklärten Kreisen die verbreitetste Meinung. Wie in allen andern Staatseinrichtungen und Sitten, so sahen diese Aufgeklärten auch in der Religion nur das Erzeugniss willkührlicher Uebereinkunft, und schon die Verschiedenheit der Religionen schien ihnen diess zu beweisen; denn wenn der Götterglaube aus der menschlichen Natur stammte, meinten sie, so müssten auch alle Menschen die gleichen Götter verehren. Und diese Lehren der Popularphilosophen waren sosehr im Zeitgeschmack, dass sie bald auch vom Theater, der allgemeineren Volksbildungsanstalt, gepredigt wurden; die Glaubens- und Sittensprüche des Euripides vermögen nicht, seinen durchgehenden rationalistischen Standpunkt zu verdecken; und Aristophanes macht seinen Eifer für alte Sitte und alten Glauben selber am meisten fruchtlos durch die ausgelassenste Impietät, mit welcher er Götter und Helden in's Niedrige und Gemeine herabzieht. Die Sophisten waren an dieser Zersetzung des alten Glaubens nicht allein schuldig; sie sind vielmehr nur die Wortführer einer Denkweise, welche in jener Zeit von den verschiedensten Seiten vorbereitet und das Ergebniss der ganzen geschichtlichen Entwicklung, namentlich auch der politischen

Wirren während des peloponnesischen Kriegs war. Einer so mächtigen Zeitströmung konnten vereinzelte Massregeln der Staatsgewalt, wie die Prozesse, die gegen Anaxagoras, gegen Protagoras und gegen Sokrates anhängig gemacht wurden, keinen nachhaltigen Damm entgegensetzen. Was den völligen Zerfall der Volksreligion aufhielt und ihre Existenz noch auf etliche Jahrhunderte hinaus fristete, war damals, wie immer in ähnlichen Fällen, nicht die Reaktion äusserer Gewalten, sondern die geistige Macht, welche theils in einer gründlicheren theoretischen Bildung, besonders in einer tieferen Philosophie liegt, theils auch in der durch Theorieen überhaupt nicht so leicht zu erschütternden Praxis des Kultus, der mit dem ganzen Volksleben so tief verwachsen zu sein pflegt. — Der Fortschritt der Philosophie über die zersetzende Sophistik hinaus war das Werk des Sokrates. Und zwar kam er zu seiner Gotteslehre ganz ähnlich, wie sein modernes Abbild, Kant, nicht durch metaphysische Untersuchungen, die er vielmehr prinzipiell als unnütz verwarf, sondern von der Moral aus. Die Frage nach dem letzten Zweck alles Seienden, den er im Wohl des Menschen zu erkennen glaubte, führte ihn zu der Ueberzeugung, dass die Welt nur das Werk eines allmächtigen, allgütigen, allweisen und allwissenden Wesens sein könne, eines Wesens, dessen Vernunft die unsere um ebensoviel übertreffe, als die Grösse der Welt die unseres Leibes, und dessen Auge Alles durchschaue und dessen Fürsorge Alles, das Grösste wie das Kleinste umfasse. Die vielen Götter der Volksreligion leugnet er dabei nicht, wohl aber hebt sich über sie alle die Eine weltbildende Vernunft so entschieden als das Wesentliche, für die Einrichtung der Welt und für die sittliche Aufgabe des Menschen allein Massgebende heraus, dass jene neben ihr bedeutungslos werden. Die Hauptsache liegt ihm in der Ueberzeugung, dass Alles in der Welt und im menschlichen Leben nach den besten Zwecken, mit vollkommener Vernunft, nach einem einheitlichen Plan geordnet sei; diess setzt zwar nothwendig Eine höchste Gottheit voraus, von welcher diese Ordnung herrührt, schliesst aber damit nicht aus, dass diese höchste Gottheit andere Götterwesen als Gehülfen unter sich haben kann;

auf diese Weise konnte der volksthümliche Polytheismus immerhin mit dem philosophischen Monotheismus zusammenbestehen. — Den tiefsten Einfluss auf die Entwicklung des religiösen Bewusstseins übte aber der Schüler des Sokrates: Plato; sein Gottesglaube ist ein rein geistiger und zugleich tief sittlicher Monotheismus, denn es ist die Idee des Guten, von welcher sein Gottesbegriff durchaus bestimmt wird. Die Güte ist die wesentlichste Eigenschaft der Gottheit, aus Güte hat sie die Welt gebildet, mit Güte und Weisheit lenkt sie die menschlichen Schicksale; wer durch Reinheit des Lebens ihre Güte und Vollkommenheit nachahmt, dem müssen zuletzt alle Dinge zum Besten dienen. An der Idee des Guten sind unsere Vorstellungen über die Gottheit zu messen, nach ihr unsere Pflichten gegen sie zu beurtheilen. Die Gottheit ist nicht eifersüchtig auf das menschliche Glück, wie der alte Schicksalsglaube wähnte, denn der Gute ist neidlos. Sie kann sich nicht verändern oder anders zeigen, als sie ist, weil das Vollkommene unveränderlich und alle Lüge ihm fremd ist. Sie muss durchaus geistiger Natur, über Lust und Unlust erhaben, von allen Uebeln unberührt sein. Von ihrer Macht, Güte, Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit werden wir uns nur die höchsten und reinsten Vorstellungen machen dürfen; die Mythen aber, welche menschliche Schwächen, Leidenschaften und Frevel von den Göttern aussagen, sind als unwürdige Fabeln zu bekämpfen. Auch die wahre Gottesverehrung wird nur in reiner Gesinnung und tugendhaftem Leben bestehen können, nicht in den Gebeten und Gaben, mit denen der Unverstand die Götter zu ehren, die Schlechtigkeit sie zu bestechen hofft. Plato will nun zwar den öffentlichen Kultus mit dem ihm zu Grunde liegenden mythologischen Glauben als Mittel der Volkserziehung bestehen lassen; denn zuerst, sagt er, müssen die Menschen durch Lügen erzogen werden, dann erst durch die Wahrheit, zuerst durch Mythen, dann durch Wissenschaft; und wer nie zur letztern kommen kann, bleibt immer auf erstere verwiesen. Nur um so ernstlicher aber dringt er darauf, dass die Mythen selbst aus sittlichen und philosophischen Gesichtspunkten gereinigt, dass alles sittlich Nachtheilige und der Gottheit Unwürdige aus der religiösen Ueberlieferung und

dem Kultus entfernt werde. Auch Plato stimmt mit den Besten seines Volks überein in dem Verdammungsurtheil über Homer und Hesiod, wozu sie auch von dem hier einzig massgebenden Gesichtspunkt aus, dem sittlich-religiösen, das vollste Recht gehabt haben. Plato's eigener Gottesglaube ist sonach ein sehr geläuterter Monotheismus, der auch durch seine Meinung von der höheren Natur der Gestirne kaum eine Beschränkung erleidet, denn diese „sichtbaren Götter" stehen zu dem Einen unsichtbaren Gott in demselben Abhängigkeitsverhältniss wie der Mensch oder sonst eines der endlichen Wesen. Dagegen hält er den hellenischen Polytheismus als Volksglauben für unentbehrlich, knüpft jedoch seine Zulässigkeit an die Bedingung, dass er einer durchgreifenden Reform unterworfen und dadurch in seinen Wirkungen mit jenem Monotheismus soviel wie möglich in Einklang gebracht werde. — Noch mehr als Plato hat Aristoteles die Einheit und Persönlichkeit Gottes streng wissenschaftlich begründet, wie diess bei früherer Gelegenheit*) des Nähern dargestellt wurde. Allein bei dem deistischen Verhältniss, das er zwischen Gott und Welt statuirt, hat er für den sokratisch-platonischen Vorsehungsglauben keinen rechten Raum und es kam daher seiner Gotteslehre mehr nur eine metaphysische als eine religiöse Bedeutung zu. Von dem polytheistischen Götterglauben urtheilt er sehr geringschätzig; was ihm an Wahrheit zu Grunde liege, beziehe sich auf die Sterngeister (die auch er wie Plato für ewige lebendige Wesen ansieht), „alles Uebrige aber", sagt er, „sind mythische Zuthaten, welche um der Gesetzgebung und des gemeinen Nutzens willen beigefügt sind". — Der stoischen Schule bot ihr Pantheismus eine Handhabe, um mit der Volksreligion wieder freundlichere Beziehungen herzustellen. Sind die Weltdinge nur mannigfaltige Erscheinungen des Einen Urwesens, das Stoff und Kraft, Substanz und Gesetz der Welt ist, so kann in allem Lebendigen eine göttliche Kraft angeschaut und zum Gegenstand der Verehrung gemacht werden; und von diesem Gesichtspunkt aus lieben es die Stoiker, sich als Vertheidiger des Volksglaubens gegen Skepsis und Epikureismus aufzuwer-

*) S. Band I, p. 243 ff.

fen; sie suchen zu zeigen, dass die Göttervorstellungen und Mythen, auch die unwürdigsten und vernunftwidrigsten, ihren guten Sinn haben und nehmen auch Wunder und Weissagungen in Schutz. Aber freilich können sie diess Alles nicht im selben Sinn gut heissen, den es im Glauben des Volks hatte; das Göttliche ist ihnen ja doch nur die Eine Urkraft, die in allem Natürlichen sich nur einen wechselnden Ausdruck gibt; und so treten ihnen an die Stelle der einzelnen Götter die verschiedenen Naturdinge, Gestirne, Elemente, Früchte der Erde und Heroen der menschlichen Geschichte, an die Stelle der unmittelbaren göttlichen Offenbarungen die natürlichen Vorzeichen künftiger Ereignisse, welche der Kundige vermöge des Zusammenhangs aller Dinge erkennen und entziffern kann. — So wenig auch diese Allegorisirung der Volksreligion eine Restauration derselben bewirken konnte, so viel trug sie doch bei zur Bildung jener hellenistischen Mischreligion, welche eine Art Verbindung von Monotheismus und Polytheismus und damit ein Bindemittel zwischen Heidenthum und Judenthum darstellte. Die der Welt einwohnenden göttlichen Kräfte, welche Ausflüsse der Einen allgemeinen Weltvernunft sind, gestalteten sich im populären Bewusstsein zu Dämonen, welche ganz leicht an die Stelle der alten Volksgötter einrücken konnten und doch zugleich dem Einen monotheistischen Gott, mochte er nun mehr pantheistisch oder mehr deistisch gefasst sein, untergeordnet, ja zu Werkzeugen seiner Offenbarung gemacht werden konnten. Zwischen den alten Göttern, die sich als Dämonen und Untergötter einem höchsten Gott unterworfen hatten, und den dienstbaren Geistern oder Engeln des spätern Judenthums war nun aber der Unterschied ein so kleiner, dass nichts näher lag, als jene Verschmelzung beider, wie wir sie in der alexandrinischen Philosophie vor uns haben und welche als Vermächtniss des absterbenden Heidenthums an das Christenthum diesem von grösster Bedeutung wurde. — Mit dieser monotheistischen Entwicklung des Gottesglaubens hängt auch eine Veränderung des sittlichen Bewusstseins zusammen, zu welcher gleichfalls die griechischen Philosophen und unter diesen am meisten die Stoiker beigetragen haben. Wenn an die Stelle der vielen Volksgötter der Eine Gott trat, dessen

Reich die ganze Welt ist, so musste auch Ein göttliches Recht und Gesetz alle Menschen umfassen; es musste ebendamit nicht allein der nationale Partikularismus fallen, sondern auch der allgemeine Gottesdienst des frommen Lebens den besondern und äusserlichen Kultusformen gegenüber als das Wesentliche erscheinen. Es war eine Hauptlehre der stoischen Moral, dass alle Menschen vermöge ihrer vernünftigen Natur gleichen Wesens seien und unter dem gleichen Gesetz stehen, dass sie dieselben natürlichen Rechte und sittlichen Pflichten haben, dass sie alle gleichsehr als Kinder Gottes und Bürger eines und desselben, die ganze Menschheit umfassenden Gemeinwesens zu betrachten seien. Daraus ergab sich dann weiter, dass auch das Verhältniss des Menschen zur Gottheit nicht an die äusserlichen Unterschiede der Nationalität, des Standes oder Geschlechts gebunden sein könne, dass es vielmehr ein wesentlich innerliches und unmittelbares sein müsse, dass also die priesterliche Vermittlung für den Verkehr mit der Gottheit entbehrlich sei und dass der wahre Gottesdienst mehr in der frommen Gesinnung bestehe, als in den nationalen Kultusformen. Wie sehr solcherlei Anschauungen zur Auflösung der griechischen Volksreligion und zur Vorbereitung eines Neuen, des Christenthums, dienen mussten, versteht sich von selbst.

Gegenüber den Einflüssen der Philosophie, die theils direkt, theils wenigstens indirekt auf die Auflösung der Volksreligion abzielten, bildete das wirksamste konservative Gegengewicht der Kultus, indem er einerseits in seiner allgemeinen volksthümlichen Form die Stabilität jeder tiefgewurzelten Volkssitte theilte, andererseits in dem esoterischen Mysterienwesen das Neue mit dem Alten geschickt zu verschmelzen wusste. Der gewöhnliche Kultus*) bestand in Opfer und Gebet. Das Opfer war im Allgemeinen einfacher Huldigungsakt durch Darbringung eines Eigenthums als Tribut für die Götter, wobei jedoch vorausgesetzt wurde, dass die Götter von den dargebrachten Gaben auch wirklich

*) Man vergl. dazu Nägelsbach: „nachhom. Theol.“ 5. Abschnitt.

einen ähnlichen Genuss haben, wie der Mensch vom Essen und Trinken ihn hat. Die Hauptopfer waren Thieropfer, bei welchen jedoch nur Schenkelstücke und mit Fett umwickelte Knochen den Göttern zu Ehren auf dem Altar verbrannt, das Uebrige aber zu einem Opfermahl der Darbringenden verwandt wurde. Und wie beim eigentlichen Opfermahl die Götter nur gleichsam als Gäste ihr Ehrentheil erhielten, so wurde ihrer auch beim häuslichen Mahl stets gedacht; zu Anfang und zu Ende jedes Festgelages wurde ihnen als Opferspende Wein zur Erde gegossen. Unter den weitern Begriff des Opfers gehören auch die Weihgeschenke, die als Besitzthum der Götter in ihren Tempeln und Hainen aufbewahrt wurden, wie Gewänder, Beutestücke, Waffen, baares Geld, auch Grundeigenthum, welches dann das heilige Tempelgebiet bildete (τεμενος) und aus dessen Ertrag die Tempelbedürfnisse bestritten wurden. Endlich gehörten zum Eigenthum des Gottes auch Menschen, welche theils als Sklaven aus fremder Stiftung, theils als Freie aus eigenem Entschluss dem Tempeldienst oblagen. Aus manchen Sagen (z. B. Entrückung der Iphigenie in den Artemistempel nach Tauris) und Bräuchen scheint hervorzugehen, dass diese Weihung von Menschen als Eigenthum eines Gottes eine mildere Form für früher bestandene Menschenopfer war. Es unterliegt nehmlich keinem Zweifel *), dass solche in alten Zeiten auch bei den Griechen vorkamen; ob von Anfang schon, oder erst in Folge der sehr früh begonnenen phönizischen Einflüsse, mag dahin gestellt bleiben **); ja diese Sitte scheint noch tief herab in den kultivirten Zeiten wenigstens für Ausnahmsfälle bestanden zu haben, namentlich bei grossen öffentlichen Kalamitäten, wie Krieg, Seuchen u. dgl. Man kann diese Opfer als stellvertretende Sühnopfer auffassen, sofern das bedrohte Leben Aller erkauft werden soll durch die Hingabe Eines oder Einiger; indess lassen sie sich auch ganz wohl aus der sonst gewöhnlichen Opferidee erklären: die Huldigung ist um so wirksamer, je theurer das Eigenthum ist, das man dem Gotte darbringt; nun gibt es aber nichts

*) S. Nägelsbach, a. a. O. p. 196 ff.

**) Die Analogie der deutschen Religion dürfte für erstres sprechen.

werthvolleres als das Leben selbst; wenn also ein Menschenleben geopfert wird und wenn es namentlich, wie bei den Kinderopfern, ein dem Opfernden persönlich theures Leben ist, so muss das die Huld der Götter dem Darbringenden auf besonders kräftige Weise zuwenden. — Mit dem Opfer verbindet sich immer das Gebet, welches theils (als Dankgebet) gleichfalls Huldigungsakt ist und insofern nur das erklärende Wort zu dem Zeichen des Opfers hinzufügt, theils aber auch Bitte und insofern ein Recht des Menschen gegenüber der Gottheit ist, entsprechend seiner im Opfer geleisteten Pflicht; nachdem man den Göttern in den Opfergaben das Ihre gegeben, so erwartet man auch von ihnen die Erfüllung der eigenen Wünsche; die Erhörung ist eine Dankbarkeitspflicht der Götter, wie diess auch sehr häufig ihnen vom Betenden selbst zu Gemüth geführt wird. Der Inhalt der Bitte entspricht natürlich der Situation und der religiösen Bildungsstufe des Betenden; dass die Bedürfnisse sich meistens in der irdischen Sphäre bewegen, versteht sich von selbst; aber ein Pindar betet auch um „fromme Scheu". Bezeichnend ist die Haltung des Griechen beim Gebet: aufrecht stehend und die Hände gen Himmel aufgestreckt. — Der Kultus der Griechen war theils Privatkultus des Einzelnen und der Familie, theils öffentlicher Gemeindekultus. In jedem Haus waren kleine Götterbilder, namentlich von den speciellen Schutzgöttern des betreffenden Geschlechts, der Familie und des Berufs und zumeist das Bild der Hestia, unter deren Schutz das Familienleben selbst stand; der Priester dieser Hausgemeinde war für gewöhnlich der Hausvater, bei besondern Fällen mochten wohl auch besondere Priester beigezogen werden, wie die Demeter-Priesterin bei der Hochzeit. Alle wichtigeren häuslichen Ereignisse: Hochzeit, Geburt eines Kindes, Beginn der Mündigkeit beim Knaben, glückliche Rückkehr von einer Reise, Genesung aus Krankheit oder Tod, wurden durch religiöse Weihe begangen; ausserdem fand täglich ein in einfacher Trankopferspende bestehendes Morgen- und Abendopfer statt und nach dem Essen war der Päan oder das Loblied stehende Sitte. — Der öffentliche Gottesdienst war gebunden an die gemeinschaftliche Kultusstätte der Gemeinde und an die Vermittlung der ordent-

lichen Priester. Jene Kultusstätte war früher nur ein Altar unter freiem Himmel, umgeben von einem schattigen Hain; später kam dazu das Gotteshaus, der Tempel. Dieser ist nicht eine Ueberdachung des Altars, der vielmehr — damit der Opferdampf zum Himmel emporsteigen konnte — im äussern oder inneren Hof des Tempels unter freiem Himmel stand; der Tempel ist das Obdach des Gottesbilds, welches in keinem Gotteshaus fehlen durfte. An das Dasein seines Bildes schien auch die Gegenwart des Gottes selbst geknüpft zu sein, wenigstens insoweit, dass ein Tempel, dem das Gottesbild irgendwie abhanden gekommen war, auch von der Gottheit selbst verlassen erschien, nicht aber so, dass man den Tempel für den ständigen und ausschliesslichen Wohnort des Gottes gehalten hätte, der vielmehr bei jedem Kultusakt erst angerufen wurde, aus der Gegend, wo man gerade seinen Aufenthalt dachte, sich an die Opferstätte zu begeben. Der Tempel und das Gottesbild in ihm galt also wohl mehr nur als das geheimnissvolle Anziehungsmittel für den Gott, denn als dessen feste Behausung. Den regelmässigen Dienst in diesen Tempeln verwaltete immer je eine Person, Priester oder Priesterin; ihre Aufgabe ist: die Opfergaben in Empfang zu nehmen, den Vollzug des Opfers zu leiten und Gebete für das Volk und in dessen Namen an die Gottheit zu richten. Die einzige hiezu nöthige Bedingung ist Kunde des Rituals, liturgische Routine, keineswegs aber theologische Wissenschaft; die Träger des religiösen Glaubens waren bei den Griechen jederzeit vielmehr die Dichter als die Priester und die letztren konnten daher auch nicht zur besondern Kaste werden. Wohl gab es auch einzelne erbliche Priestergeschlechter, in welchen sich gewisse Kultustraditionen fortpflanzten; aber diess war doch sehr weit entfernt von der Exklusivität und inneren Organisation einer Priesterkaste; denn jene erblichen Priestergeschlechter der Griechen hatten nicht den ganzen öffentlichen Kultus, sondern je nur den eines einzelnen Gottes oder auch eines bestimmten Festes in ihrer besondern Obhut und Verwaltung; ferner standen sie nicht ausserhalb des Volks, sonden gehörten diesem ganz wie alle Andern an und hatten beliebige bürgerliche Stellungen und Berufsarten; endlich bestand keinerlei engere Verbindung zwischen den einzelnen

Priestern oder Priestergeschlechtern auch nur eines und desselben Staats, viel weniger zwischen denen der verschiedenen Staaten. Vollends aber ist jede Vorstellung von erblicher Priesterkaste ausgeschlossen durch den Umstand, dass es auch nicht erbliche, ja nicht lebenslängliche Priesterämter gab, die einfach durch Wahl oder Loos aus der Volksgemeinde heraus besetzt wurden. Gewisse Ehrenrechte kamen den Priestern zwar zu, aber diese waren nur an das Amt, nicht an die Person geknüpft; von einem erheblichen Einfluss des Priesterstandes auf die öffentlichen Angelegenheiten findet sich bei den Griechen nirgends etwas, ausgenommen in Delphi, wo das Priesterkollegium, das die pythischen Orakel redigirte, allerdings von bedeutendem Einfluss war, aber derselbe war rein nur moralischer Art, durch keinerlei hierarchische Organisation unterstützt. — Die öffentlichen Kultusakte fanden theils ausserordentlicher Weise bei Gelegenheit wichtiger öffentlicher Vorgänge statt, z. B. bei Kriegsunternehmungen und Friedensschlüssen, auch bei Eröffnung der gewöhnlichen Volksversammlungen; theils bestanden sie in der ordentlichen Feier der jährlichen Feste. Diese waren in den verschiedenen Gauen und Städten verschieden, da jeder Stamm seine besondern Stammgottheiten und besondern Lokaltraditionen hatte, an welche sich natürlich die Festfeier anschloss. Die Feier eines grösseren Festes, wie z. B. der attischen Panathenäen, verlief in folgender Weise:*) die gesammte Gemeinde bewegte sich in feierlichem Zuge zum Tempel, voran die geschmückten Opferthiere, denen die Priester folgten mit den Opfergeräthschaften, dann die Beamten des Staats mit den Zeichen ihrer Würde, dann der wehrhafte Adel im Waffenschmuck oder auch in weissen Gewändern mit Zweigen in der Hand, zuletzt die bejahrten Männer und Greise. Während des Zugs erschallten aus den verschiedenen Abtheilungen desselben wechselnd feierliche Choräle, die Prozessionslieder, welche die Gemeinde zur Andacht stimmten. Wenn der Zug sich um den Altar geordnet hatte und das Opfer emporbrannte, ertönte die Kithara des Hymnensängers, dazu die vollen Chöre der Jünglinge und Jungfrauen.

*) S. Dunker, a. a. O. p 589 f.

Die feierlichen Weisen erhoben die Herzen zur Andacht, zur Empfindung der Hoheit des Gottes, welchem die Feier galt. Zugleich schlangen sich tanzende Reigen um den Altar, in deren rythmischen von der Musik geleiteten Bewegung die Feststimmung sich mimisch ausdrückte. War es eine mythische That des Gottes, an welche sich das Fest knüpfte, so versuchte der Tanz, sie mimisch anschaulich zu machen, wie z. B. den Drachenkampf des Apollo bei den pythischen Festen. Auf das Opfer folgten zuletzt der Wettgesang der Kitharoden, die Vorträge der epischen Sänger, die Aufführung von Schauspielen, die Wettspiele und Wettkämpfe, kurz alle jene Arten der Festfeier, in welcher die Griechen mit den Göttern zugleich sichselbst, die schöne Menschlichkeit, feierten; die Ausstellung des Besten, was körperliche und geistige Uebung und Bildung zu Stande brachten, war ebensosehr ein dankbarer Huldigungsakt für die Götter, die solche Gaben verliehen*), als zugleich eine Apotheose menschlicher Kraft und Gesittung, die das Leben so schön und so reich zu machen vermochte. — Es war ein heiterer Kult, dieser griechische Kult; ohne ängstliches Schuldgefühl und ohne mühselige Selbstverleugnung; wozu auch hier eine solche? Die Götter waren ja selbst nur potenzirte menschliche Wesen, denen die Natürlichkeit um und um anhieng; ihnen brauchte also nicht gedient zu werden durch Ueberwindung der Natur, sondern vielmehr dadurch, dass man die Natur sich selbst in allen ihren Trieben, den sinnlichen wie den geistigen, den geistigen wie den sinnlichen, ausleben liess und nur durch vernünftige Mässigung der natürlichen Triebe das schöne Gleichgewicht der Kräfte herstellte und von dem harmonischen Lebensgenuss jede Störung fernhielt; es war der heitere Selbstgenuss einer freien, durch Vernunft kultivirten Natur. Wohl dürfen an dieser schönen Menschlichkeit auch wir noch immer uns erfreuen, wie an der Blüthenpracht, mit welcher das junge Jahr die Erde schmückt; aber vergessen wir auch nicht, dass die Blüthe fallen muss, wenn die Frucht treiben soll! Es war jene schöne Menschlichkeit

*) Diess ist besonders die Anschauungsweise des frommen Pindar in seinen olympischen Siegesliedern.

doch nur die Blüthe des Naturlebens, nicht das Leben des von der Naturabhängigkeit frei und seiner selbst gewiss gewordenen Geistes; es war eine zwar durch Vernunft gemässigte, darum aber doch ihrem Grunde nach noch wesentlich natürliche Freiheit, welche eben darum die Abhängigkeit von der ungeistigen Naturmacht noch nicht überwunden, sondern als ihre Schranke noch an sich hatte: über dem heitern Götterhimmel des Olymp schwebte noch das dunkle Schicksal, vor dem auch die Herrschaft des Zeus noch nicht ganz sicher ist (cf. Aeschylos' Prometheus); und in die freie Menschlichkeit der griechischen Bildung ragte noch die barbarische Sklaverei herein; kein Wunder, dass den schönsten Götterbildern ein Zug stiller Trauer eigen ist und dass mitten im heitersten Lebensgenuss immer wieder jenes Wort sich vernehmen lässt: „das Beste ist, nicht geboren zu werden, und das nächstbeste, sogleich nach der Geburt wieder zu sterben; glücklicher sind die Todten, als die Lebenden!“ Das Gute ist dem Griechen nur die selbstgewachsene Blüthe einer gesunden Natur; eben darum muss es aber auch das Geschick alles Natürlichen theilen und dem unerbittlichen Loos des Vergänglichen anheimfallen; und wir können es wohl begreifen, dass diess gerade von den Besten am tiefsten und schmerzlichsten empfunden wurde, dass sie am schwersten sich gedrückt fühlten von jenem durch schöne Kunst und heitern Lebensgenuss nur verhüllten, nicht gelösten Widerspruch zwischen dem unendlichen, ewigen Wesen des Menschengeistes und seiner endlichen Erscheinung, zwischen seiner wesentlichen Freiheit und seiner faktischen Gebundenheit an die Natur. War doch eben dieser Widerspruch das Motiv, aus welchem das in seiner letzten Wurzel tief religiöse System des Philosophen Plato hervorgieng! Dieselbe Nichtbefriedigung an dem bestehenden Kult der obern Götter lag nun auch dem Mysterienkult zu Grunde oder trug doch zu seiner grossen Bedeutung sehr viel bei.

Die eleusinischen Mysterien erwuchsen aus dem hauptsächlich zu Eleusis gefeierten Demeterkult. Wir haben oben gesehen, dass diese Feste ursprünglich einfach agrarische Bedeutung hatten und auf das Ersterben der Vegetation im Herbst und ihr Wiederkehren im Frühling sich

bezogen. Wie nun im ägyptischen Osiriskult das aus dem Tode erstehende Leben der Natur als Sinnbild für das Leben der abgeschiedenen Menschenseele betrachtet wurde, so schloss sich auch an den Demeterkult ein Unsterblichkeitsglaube an, der aber hier nicht zum allgemeinen und öffentlichen Volksglauben wurde, wie in Aegypten, sondern als Geheimlehre im Kreise der Mysten oder Geweihten sich fortpflanzte. Der auf Homer sich stützende Volksglaube kannte keine eigentliche Unsterblichkeit der Seele; das Prinzip der (selbstbewussten) Persönlichkeit liegt nach Homer im Leib (und zwar im Zwerchfell), geht also auch mit diesem im Tode zu Grund; die zurückbleibende Seele ist daher nur ein wesenloser Schatten, dem für gewöhnlich (Ausnahmen sind dem Dichter zu gut zu halten) kein Bewusstsein zukommt. Eben daher konnte auch hier von einer jenseitigen sittlichen Vergeltung keine Rede sein; wohl gibt es ein Elysium oder selige Inseln im fernen Westen ausserhalb der Unterwelt, aber dort sind nur besondere Götterlieblinge, wie ein Rhadamantys und Menelaos, nach Hesiod alle die alten Götter und Heroen; auch gibt es einen Tartaros, das Unterste der Unterwelt; aber dort sind nur die überwundenen Titanen; auch werden besonders arge Frevler, ein Tantalos, Sisyphos, Ixion durch die Qualen fortwährenden getäuschten Verlangens und fruchtlosen Strebens bestraft; allein solche vereinzelte Ausnahmen abgerechnet, ist die Menschheit im Ganzen jenseits unterschiedslos am gleichen Ort und in gleicher Lage: Alle umschliesst der finstere Hades (der übrigens bald in die Tiefe der Erde bald an äussersten Westen verlegt wird) und wenn sie auch ihr irdisches Thun fortsetzen, so ist es doch nur ein gewissermassen schlafwandelndes Vegetiren, ohne Bewusstsein und Empfindung und daher im Vergleich zum diesseitigen Leben höchst traurig, trauriger noch als selbst das traurigste Loos unter der Sonne. — Gegenüber dieser Trostlosigkeit der homerischen und volksthümlichen Eschatologie suchten nun tiefere Gemüther einen Trost in dem Unsterblichkeitsglauben der Geheimlehren. Die Mittheilung derselben erfolgte nicht mit einemmale, sondern in methodischem Stufengang, deren Ende (die Weihe, τελετή) im vollen Schauen (Epoptie) bestand. Schon die Ausdrücke ἐποπτία, ἱεροφάντης (Zeiger des Heiligen)

und Φάσματα (Erscheinungen) weisen darauf hin, dass die Einweihung in die Geheimlehren nicht sowohl mittelst lehrhaften Worts, als mittelst anschaulicher Symbole, vielleicht auch dramatischer Aufführungen geschah; das Suchen und Wiederfinden der vom Hades entführten Kore mag hiebei die Grundlage gebildet haben, an welche sich symbolische Darstellungen des Lebens der Seelen nach dem Tode, der Seligkeit der Einen wie der Unseligkeit der Andern, leicht anknüpfen liessen. Die Seligkeit, die als Leben in blühendem Gefilde unter ewigem Sonnenlicht bei fortwährenden heitern Symposien vorgestellt wurde, war Privilegium der Geweihten, während die Ungeweihten im Koth liegen und von Schlangen und brennenden Fackeln gequält werden sollten. Auch dieser Geheimbund theilte also die Unart aller religiösen Sekten, das Endschicksal der Menschen nicht von ihrem inneren Werth, sondern von der Angehörigkeit zur äussern Parteigemeinschaft abhängig zu denken; indess verlangte man doch auch von den Geweihten, dass sie ihrem Namen „Heilige“ auch wirklich Ehre machen durch gerechtes und frommes Leben; dieser Gewissensschärfung dienten die der Einweihung vorangehenden symbolischen Reinigungs- und Sühngebräuche. Dass diese Mysterien in dieser Weise wirklich heilsam gewirkt haben, ist mit Sicherheit aus der hohen Achtung zu schliessen, welche sie im ganzen Alterthum, auch bei Männern wie Sophokles und Plato genossen haben. — Die dionysisch-orphischen Mysterien waren in Lehre und Praxis phantastischer, als die eleusinischen und scheinen aus diesem Grunde grössere Anziehungskraft auf die Massen geübt zu haben, wenigstens vom 5ten Jahrhundert an. Ihr Ursprung ist ein ähnlicher wie der der eleusinischen Mysterien: die agrarischen Feste des Land- und Weinbaugottes Dionysos, deren Feier, von Haus aus bäuerlich-derb, durch Verschmelzung mit dem phrygischen Kybelekult frühe schon einen orgiastischen Charakter bekam. Unverkennbar asiatischen Ursprungs und auf's engste verwandt mit den Sagen von Melkarth, Attis, Adonis u. s. w sind die beiden Hauptsagen, die den Dionysosmysterien zu Grunde liegen: die von der Hochzeit des Dionysos mit Ariadne und die von Leiden, Tod und Wiederkehr des Gottes; wie der kretische Zeus,

so ist auch dieser asiatisch umgebildete Dionysos ein durch Geburt, Tod und Neubelebung hindurchgehender, wandelbarer, zeitlich-vergänglicher und doch ewig neuverjüngter Gott; er vereinigt ganz wie die asiatischen Gottheiten in sich beide Seiten: Leben und Tod; er ist der Gott der blühenden Jugend, der üppigen Lebenslust, der kräftigen Zeugung, der schwärmerischen Begeisterung, und ist auch wieder der Gott des Todes („Zagreus“ nach dieser Seite hin genannt), der alle Schmerzen der alljährlich absterbenden Natur an sich selbst erfahren muss. Zu diesem ausländisch-phantastischen Charakter des Gottes und seines Kults mochten dann noch ägyptische Einflüsse hinzukommen, die sich unter dem Namen des altberühmten Sängers Orpheus als altgriechisch einschmuggeln wollten*), oder mochten wirklich Ueberlieferungen älterer griechischer Weisen über jenseitige Zustände schon vor Pythagoras existiren und die Quelle für dessen Lehre bilden: — wie dem sei, jedenfalls schlossen sich phantastisch-spekulative Geheimlehren über Unsterblichkeit und Seelenwanderung an den orgiastischen Kultus des Dionysos an und entlehnten diesem die Symbole für ihre auf Orpheus zurückgeführten Philosopheme**). Mit der Seelenwanderungslehre standen auch hier Sühnegebräuche in Verbindung, die dem um sein künftiges Schicksal Besorgten heilskräftige Wirkung verhiessen***); und aus diesen Reinigungs- und Sühngebräuchen bildete sich mit der Zeit eine ascetische Ethik von mannigfachen Satzungen, zu welchen Enthaltung von thierischer Nahrung, Ehelosigkeit, Scheu vor Verunreinigungen durch Berührung mit Geburt oder Tod und eine weisse Kleidung gehörten. Auch eine pantheistische Neigung zur Verschmelzung der einzelnen Götter†)

*) Diess versichert Herodot mehrfach: 2, 81. 123 (wo Orphiker und Pythagoreer unter denen, welche die von Aegypten überkommene Unsterblichkeitslehre fälschlich für ihr Eigenthum ausgeben, gemeint sind).

**) Man vergl. hiezu Zeller, Gesch. der griech. Phil. (2. Aufl.) I, p. 42—53. II, p. 24—26.

***) Diese Seite hebt Nägelsbach, (nachhom. Theol. p. 366 f.) als die Hauptsache hervor, was aber doch wohl schief ist.

†) Der bei griechischen Philosophen mehrfach citirte Vers: *Ζεῦς ἀρχή, Ζεῦς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται* gehört einem alten orphischen Gedichte an.

und ein bodenloser Glaube an die Wundermacht der Geweihten*) war diesen dionysischen Mysterien eigen. Alles diess sind aber Züge, die dem ächtgriechischen Geiste heterogen sind; man wird daher in dem starken Ueberhandnehmen dieser Weihen zur Zeit des Euripides und Aristophanes ein Zeichen des sinkenden griechischen Volksthums sehen dürfen.

Die hohe Bedeutung aller dieser Mysterien bestand darin, dass sie durch die Lehre von der Unsterblichkeit und jenseitigen Vergeltung und durch die darauf bezüglichen Sühnungen eine wesentliche Lücke der Volksreligion ergänzt und tieferen Gemüthern Trost und Befriedigung gewährt haben, ohne doch mit der Volksreligion zu brechen, vielmehr so, dass sie die neuen und höheren Ideen an die ältesten Volksgötter (denn zu diesen gehörte Demeter und Dionysos) anknüpften und in alte Kultusformen einkleideten. Sie bildeten insofern ein wichtiges Bindeglied zwischen der glaubigen Gemeinde und den aristokratischen Kreisen der Wissenden und Gebildeten; ihr Einfluss auf die letzteren muss gross gewesen sein; denn die Lehre der eleusinischen Mysterien von der jenseitigen Vergeltung finden wir bei Pindar, Aeschylos und Sophokles (und zwar beruft sich unter diesen Sophokles ausdrücklich auf jene Quelle seiner Ueberzeugungen); und die Seelenwanderungslehre der orphisch-dionysischen Mysterien gieng in die philosophischen Systeme des Pythagoras und Plato über.

Die römische Religion**)

ist im Vergleich zu der reichen Entwicklung der griechischen so arm an eigenthümlichen theoretischen Vorstellungen, dass sie in dieser Beziehung kaum eine besondere Berücksichtigung in einer allgemeinen Religionsgeschichte verdienen würde; aber ihre Eigenthümlichkeit liegt auf Seiten der religiösen

*) Man vergl. die „Bacchen" des Euripides.

**) Literatur: Preller, „röm. Mythol." Hartung, „die Religion der Römer". Zeller, „Religion und Philosophie bei den Römern" in den gesamm. wiss. Vorträgen.

Praxis, des Kultus, sofern sich in diesem theils eine eigenthümliche psychologische Stellung des Menschen zur Gottheit ausprägt, theils auch die Religion zum Staatsleben in eine so enge Beziehung gesetzt ist, wie sonst nirgends im Occident.

Die römischen Götter sind zum grösseren Theil die gleichen, wie in den andern arischen Religionen; aber es ist bezeichnend, dass die Naturbedeutung dieser Götter in Rom von Anfang an fast bis zur Unerkennbarkeit zurücktritt hinter ihrer Beziehung auf ethische Lebensverhältnisse des Menschen. Wie die Griechen in Zeus, Athene und Apollo, so hatten die Römer in Jupiter, Juno und Minerva eine höchste Göttertrias, die in einem gemeinsamen Tempel auf der Burg der Stadt, dem Kapitol, verehrt wurden. Jupiter (zusammengesetzt aus pater und Jov, dem gleichen Stammwort wie Zeus, Zio, sanskr.: Dyu), der Gott des lichten Himmels, ist der „beste und grösste" Gott d. h. im Sinn der Römer: der unter allen Göttern an Ehre und Macht hervorragendste, der als Haupt der Götter zugleich Inhaber jener Majestät ist, wie sie dem (römischen) Staate zukommt und sich sichtbar darstellt in den Königen, später im Volk und seinen höchten Behörden und noch später in den Kaisern. Zwar im ältesten von König Numa herrührenden einfacheren Kultus waren es noch mehr die rein religiösen Ideen der Reinheit und Heiligkeit, die in der Vorstellung des lichten Himmelsgottes überwogen, wie denn auch früher dieser ganze Kultus einen feierlich ernsten Charakter trug und insbesondere vom obersten Jupiterspriester eine bis in's kleinste Detail gehende ascetische Reinheit forderte. Allein als die Tarquinier auf dem Kapitol den ersten eigentlichen Tempel für Jupiter, Juno und Minerva bauten und durch etruskische Kunst ausschmücken liessen, als zum früheren einfachen Opfer die prächtigen Prozessionen, Opferschmäuse und insbesondere die grossen römischen Spiele als der Gipfelpunkt der Feier hinzukamen, da galt der ganze Jupitersdienst nicht mehr sowohl dem lichten Himmelsgott, als vielmehr dem unsichtbaren Oberhaupt des römischen Staats, in welchem man die Quelle und den Repräsentanten aller römischen Macht, Ehre und Herrschaft sah; es war so unter dem Namen des obersten Staatsgottes eigentlich

der Staat selbst, dem all' diese Feier galt. — Juno, die weibliche Form von Jovis, wie Dione von Zeus, ist, wie diese, ursprünglich die fruchtbare Erdgöttin*), wird dann aber als Gattin des Jupiter zur Himmelskönigin, dem göttlichen Urbild menschlicher Weiblichkeit, zur Patronin des Weibes in allen ihren Verhältnissen, insbesondere als Gattin und Mutter; in ihr war dem Römer ebenso das göttliche Recht und ideale Wesen der Ehe und Familie repräsentirt, wie in Jupiter das des Staats; dem Römer aber war die sittliche Idee der Ehe viel zu heilig, als dass er das göttliche Urbild derselben in der leichtfertigen Weise der griechischen Epiker hätte karrikiren mögen; allerdings lag ihm auch die Versuchung dazu schon viel ferner desswegen, weil die Naturbedeutung der Götter, die Quelle der meisten skandalösen Mythen, von Anfang hier sehr zurückgetreten war. — Minerva (vielleicht von demselben Stamm wie mens, der Geist) ist so ganz die Göttin der Weisheit und Kunstfertigkeit, dass es fast zweifelhaft wird, ob sie je eine ähnliche Naturbedeutung gehabt habe, wie ihr griechisches Gegenbild Athene, die Aether- und Gewittergöttin. — Janus und Diana (gleichfalls Ableger jener fruchtbaren Wurzel, welche den lichten Himmel bedeutet) sind die Götter des Tages- und des Nachtlichts, der Sonne und des Monds, entsprechen also insofern der ursprünglichen Bedeutung des griechischen Paares Apollo und Artemis; aber noch viel mehr als bei Apollo hat sich bei Janus diese ursprüngliche Bedeutung verloren, um einer andern, ethischen Platz zu machen, die freilich nach einer ganz anderen Seite hin lag, als bei Apollo. Der italische Sonnengott wurde als der Pförtner des Himmels betrachtet, der dessen Thore Morgens öffnet und Abends schliesst; und daraus wurde er dann zum Pförtner schlechthin, zum Herrn alles Aus- und Eingangs, Anfangs und Endes, aller irdischen Thore und Strassen und alles sich zwischen denselben bewegenden Handels und Wandels; unter seiner Obhut stand der Anfang des Menschenlebens und zwar vom ersten Moment

*) Wie diess Varro gewiss nicht bloss den spekulativen Prinzipien der Stoa zulieb, sondern in richtigem Einblick in die Realgrundlagen der Mythologie erkannt hat.

seiner physischen Entstehung an; ihm war der Anfang jedes Tages, jedes Monats und der erste Monat des natürlichen Jahrs (nach dem kürzesten Tag) geweiht; unter ihm stand Anfang und Ende des Kriegs, wie die Wege und Ausgänge friedlicher Geschäfte, des Handels und der Schifffahrt; endlich war er auch der Anfänger des Gottesdienstes, dessen bei jedem Opfer und Gebet zuerst gedacht wurde; ob diese Ehre ihm nur zukam, weil aller Anfang durch ihn gemacht werden musste, oder ob dabei der Gedanke zu Grunde lag, dass er als Himmelspförtner den Weg zu den Göttern vermittle, möge dahingestellt bleiben; jedenfalls ist aber die Idee einer Mittlerschaft zwischen Göttern und Menschen in der Vorstellung von Janus nicht weiter ausgebildet worden, geschweige dass sie zu der Idealität einer Apollo-Religion verwerthet worden wäre. — Wie Janus den Anfang, so bildete Vesta den Schluss bei den Kultusakten; wie die griechische Hestia, ist sie Göttin des häuslichen Herdes, des Symbols des Familienlebens und seiner Erweiterung, des Staatslebens; an ihrem öffentlichen Tempel dienten reine Jungfrauen, die Vestalinnen, welchen die Hut über das Altarfeuer, das Symbol des unversehrten Gemeinwohls, anbefohlen war. — Eine den Römern und Italikern überhaupt eigenthümliche Gottheit ist Mars (von ungewisser Ableitung): ursprünglich Gott der zeugenden Naturkraft, wie sie im Segen von Feldern, Heerden und menschlicher Ehe zur Erscheinung kommt; der erste Frühlingsmonat ist ihm heilig und als besonderes Opfer wird ihm der Ertrag des jungen Jahrs an Früchten, Vieh und Menschen geweiht („heiliger Frühling“), letztre, um unter seiner Führung sich neue Wohnsitze zu suchen und Kolonien zu gründen. An diese Naturbedeutung des Gottes schloss sich aber weiterhin die Idee der Mannhaftigkeit im Allgemeinen und insbesondere der kriegerischen Kraft, des Heldenthums; während die erstre Bedeutung sich zwar auch nicht ganz verlor, vielmehr unter den Landleuten noch in späten Zeiten in Gebeten und Bräuchen festgehalten wurde, so dachte man in der Stadt selbst doch später nur an den kriegerischen Charakter des Gottes. Ein anderer Name für denselben Gott war bei den Sabinern Quirinus, der bekanntlich mit dem Stammesahnherrn Romulus später identificirt und so aus einem Gott zum Heroen

herabgesetzt wurde, wie diess in der griechischen Mythologie so häufig geschah.

Zu diesen alt- und ächtrömischen Göttern kamen nun aber im Verlauf der Jahrhunderte alle mögliche griechische und später sogar orientalische Gottheiten hinzu. Die Tarquinier, welche schon durch Verpflanzung etruskischen Gottesdiensts nach Rom die Einfachheit des alten Kultus aufhoben, legten auch den Grund zur Hellenisirung der römischen Religion, indem sie durch Einführung der sibyllinischen Bücher aus der griechischen Stadt Kumä der apollinischen Religion gesetzliche Geltung und weitreichenden Einfluss in Rom verstatteten. Der grosse Anklang, den diese Kumanische Sibylle in Rom, wo es doch an wahrsagenden Nymphen und Auguren auch nicht fehlte, gefunden hat, beweist eine sehr bestimmte Hinneigung zum apollinischen Kultus, der durch sein System von Sühnungen eine Lücke der altitalischen Religion auszufüllen schien. Es ist auch nächst den altrömischen Göttern Jupiter, Janus, Mars kein Gott in Rom so populär geworden, wie der griechische Apollo; ja dieser ausländische Gott hatte die Kraft, in einer Zeit, wo jene alten Kulte schon im Absterben begriffen waren, unter Augustus, sich noch einmal zu verjüngen und neben dem kapitolinischen Jupiter als der mächtigste und am meisten angebetete Gott bis zum Ausgang des Heidenthums zu behaupten. — Auf Grund der Autorität der sibyllinischen Sprüche wurden weiterhin eine ganze Reihe griechischer Gottesdienste in Rom eingebürgert: Im Jahr 496 a. C. der Dienst der griechischen Götter Demeter, Dionysos und Persephone unter den Namen: Ceres, Liber und Libera; 291 a. C. Aeskulap, ein zum Kreise des Heilgottes Apollo gehöriger Untergott; 217 a. C. die erycinische Venus, eine schon halb orientalische Gottheit, deren Kult wesentlich zur Ausbildung der Aeneassage beigetragen hat; 205 a. C. wurde vollends die „grosse Idäische Mutter“ aus Pessinus eingeholt, deren Kult zur Korruption der römischen Religion nicht wenig beigetragen hat. Wie weit diese Korruption schon im Anfang des 2ten Jahrhunderts a. C. fortgeschritten war, davon zeugt der skandalöse Prozess, zu welchem die dionysischen Mysterien im Jahr 186 a. C. Anlass gaben. Diese Geheimdienste, die

von den grossgriechischen Städten aus über Italien sich verbreitet hatten und damals allein in Rom über 7000 Anhänger zählten, waren zu einem solchen Pfuhl des scheusslichsten Lasters geworden, dass infolge der gerichtlichen Untersuchung viele Hunderte hingerichtet, noch Mehrere verbannt und alle dionysischen Vereine auf's strengste verboten wurden.

Ausser diesen eigentlichen mythologischen Hauptgöttern hatten nun aber die Römer noch eine zahllose Menge untergeordneter göttlicher Wesen, die ihre Verehrung dem Bedürfniss verdankten, für alle und jede einzelne Existenz, Lokalität, Zuständlichkeit oder Thätigkeit eine besondere Schutzgottheit anzurufen, — ein Bedürfniss, das aus einer superstitiösen Gemüths- und abstrakt logischen Verstandesrichtung zu gleichen Theilen hervorgieng. Wir können diese Klasse von göttlichen Wesen eintheilen in solche, welche einer dauernden Existenz, sei es eines Individuums oder eines Kollektivwesens oder auch eines Ortes, als bleibender Schutzgeist beigesellt sind, und in solche, welche es nur mit einer vorübergehenden Thätigkeit oder Zuständlichkeit zu thun haben, und endlich in solche, welche nur die Personifikationen abstrakter Begriffe sind; die erstren sind die Genien, die zweiten die Götter der Indigitamente und die letzten die personificirten Tugenden u. dgl. Der Genius ist (nach der Wortverwandtschaft mit gignere) eigentlich ein schöpferisches und beseelendes Wesen, welches, wo sich immer ein eigenthümliches Leben regt, unsichtbar thätig ist, sowohl im Ganzen und Grossen als im Einzelnen und Kleinen. Wenn römische Theologen auch von einem Universalgenius der Welt reden und von diesem die individuellen Genien ableiten, so ist diess nicht bloss stoische Umdeutung, sondern es liegt darin die ganz richtige Erkenntniss, dass dieser Pandämonismus, der die ganze Welt mit Schutzgeistern erfüllt, sehr nahe verwandt ist mit der pantheistischen Ansicht, welche die Gottheit als das allgemeine und Alles beseelende Leben der Welt fasst. Wirklich finden wir auch bei den Römern eine unverkennbare Hinneigung zu dieser pantheistischen Ansicht, die sich schon in dem häufigen Gebrauch des Wortes numen verräth, sofern hiemit die Gottheit als unpersönliches, unbestimmtes und unbestimmbares Wesen bezeichnet ist. Das numen

und die Genii gehören zusammen wie Allgemeines und Besonderes; die Genien sind das individualisirte und lokalisirte Numen, die schöpferische Kraft in ihrer besonderten Erscheinung und Wirksamkeit. Ebendaher existiren die Genien der Individuen erst von deren Erzeugung an, weil erst durch diese die Besonderung der allgemeinen schöpferischen Kraft eintritt; sie begleiten dann den Menschen durch sein ganzes Leben, nehmen Theil an Freud und Leid und verlassen ihn erst im Tode; doch hören sie auch dann nicht auf, sondern existiren fort als Laren oder Manen, was beides die Seelen der Verstorbenen bedeutet. Diese dachte man sich theils als gute, lichte Geister, die dem Hause und der Familie der Hinterbliebenen mit Schutz und Wohlwollen nahe sind und insofern Penaten heissen, also etwa wie die Holden und Elben der deutschen Mythologie; oder aber als böse Spukgeister, Unholde und Kobolde, in diesem Fall speciell Larven oder Lemuren genannt. Alle diese sind aber wesentlich identisch mit den Genien der Einzelnen, nur aber als die Geister von Verstorbenen, nicht von Lebenden. Daraus erhellt, dass die Genien nicht eigentliche Schutzgeister sind, die zum Menschen noch äusserlich hinzutreten würden, sondern sie sind sein eigenes Lebensprinzip, das unvergänglich-Göttliche, wie es in ihm, und zwar in seinem vernünftigen Geist, individualisirt ist. Dass auch den Göttern Genien zukommen, darf uns hiernach nicht auffallen, denn auch sie sind ja, als polytheistische Einzelwesen, individualisirte Erscheinungen des allgemeinen Numen. — Ausser den Personal- und Ortsgenien gab es dann aber auch Gelegenheitsgenien, d. h. solche Besonderungen der allwaltenden Gottheit, welche nur zum Zweck und aus Anlass einer besondern Thätigkeit oder Zuständlichkeit, wozu man sich der göttlichen Hülfe versichern wollte, fixirt und personificirt wurden; diess sind die sogen. Götter der Indigitamente, d. h. „der liturgischen Gebetsformeln“ aus den alten gottesdienstlichen Satzungen und Bräuchen, wie sie von Numa festgestellt worden waren. Es war das eine Schaar dienender hülfreicher Mächte, gar nicht unähnlich den Engeln des spätern Judenthums und Christenthums, deren Walten sich je auf eine bestimmte Situation des menschlichen Lebens vom ersten Moment

seiner Entstehung im Mutterleibe an bis zum Leichenbegängniss und der Todtenklage hinaus beziehen; nur beispielsweise seien erwähnt der Vagitanus, der die Kinder das Schreien lehrt, die Levana, welche das Neugeborne aufhebt und dem Vater vorlegt, die Kunina und Rumina, welche die Wiege und das Säugen überwachen, die Nundina, welcher die Namengebung am 9. Tage heilig ist, die Potina und Eduka, welche das entwöhnte Kind an Speise und Trank gewöhnen; die Ossipago lässt die Knochen des Kinds erstarken, der Statanus lehrt es stehen, die Abeona und Adeona hin- und hergehen, der Fabulinus und Lokutius schwätzen und sprechen, die Iterduka nnd Domiduka führt es aus dem Haus und zurück, die Numeria lehrt das Zählen, die Kamena das Singen, die Strenua verleiht Körperkraft, und Catius, Consus und die Sentia verleihen Verstand u. s. w. Es gehört die ganze Begriffsspalterei eines römischen Juristenverstandes dazu, um nur alle diese Sondergottheiten auszusinnen und von einander zu unterscheiden. Denkt man sich nun, dass in ähnlicher Weise jeder Situation im Leben des Einzelnen, der Familie und des Staats ein besonderes höheres Wesen präsidirte und durch bestimmt vorgeschriebene Sprüche um seinen Schutz angerufen werden musste, so mag man annähernd sich vorstellen, mit welch' einem Netz religiöser Satzungen das ganze römische Leben umsponnen war: es sollte das ganze Leben sich äusserlich als ununterbrochener Gottesdienst darstellen!

Eine tiefe Religiosität, das lässt sich nicht leugnen, liegt hier zu Grunde, ein lebhaftes Gefühl steter Abhängigkeit von der Gottheit, ein Drang, stets sich in Beziehung zu den höheren Mächten zu setzen und ihres Schutzes sich zu vergewissern. Aber diese Religiosität war dann doch wieder nicht tief und innerlich genug, um dieser Beziehung in der Tiefe des frommen Gemüths inne zu werden und sie durch geistige Akte zu vollziehen; diese Mystik lag der gemüthlosen, praktisch-verständigen Natur der Römer ferner als jedem andern Volk (ausgenommen etwa die Chinesen); man suchte daher den fortwährenden Rapport mit der Gottheit herzustellen durch ein endloses System gottesdienstlicher Observanzen und so bekam die römische Religiosität den

Charakter peinlicher Skrupulosität und zugleich mechanischer Aeusserlichkeit und pharisäischer Gesetzlichkeit. Dieses Ueberwuchern der religiösen Praxis in dem Formenwesen des Kultus stand mit der Armuth der religiösen Phantasie in der Götterlehre in innerem Zusammenhang. Die Hauptgötter der Römer waren zu wenig individualisirt und wohl auch dem religiösen Bewusstsein zu sehr in erhabene Transcendenz ferne gerückt, als dass sie so persönlich und mithandelnd in die menschliche Geschichte hätten hereintreten können, wie die griechische Demeter und Dionysos, wenn sie den Ackerkau und Weinbau stiften, Athene, wenn sie den Oelbaum pflanzt und Künste und Handwerke erfindet, oder Apollo und andere Götter in ihren Epiphanieen. Um so mehr aber sind bei den Römern die Offenbarungen der Götter mittelbare Wirkungen; durch allerlei Zeichen und Wunder, wie Missgeburten, Erdbeben, Stein- oder Feuerregen, ausserordentliche Töne in der Luft, Bewegung von Götterbildern, überdiess durch die regelmässigen Beobachtungen des Vogelflugs, der Blitze und der Thiereingeweide geben die Götter ihren Willen zu erkennen. So ist auch dem Römer die ganze Natur mit Göttern und Geistern durchdrungen und jedes ausserordentliche oder auch nur überraschende Ereigniss in der Natur wie im Menschenleben ist ihm eine Götterstimme; aber es sind das doch nur stumme Offenbarungen, die erst menschlicher Deutung bedürfen; und hier war nun ein grosses Feld für eine höchst komplizirte positive Ceremonialgesetzgebung, welche für jedes göttliche Zeichen feststellte, was es bedeute und was darauf von Seiten der Menschen zu geschehen habe, um den Willen des Gottes zu erfüllen, beziehungsweise sein Missfallen zu sühnen. Das Verhältniss des Menschen zur Gottheit wurde hier ganz als positives Rechtsverhältniss aufgefasst, in welchem Alles darauf ankam, dass die Kultushandlungen genau in der vorgeschriebenen Form vollbracht werden, da jeder kleinste Verstoss, jede zufällige Störung den ganzen Akt nichtig oder unheilvoll machen kann. War schon dadurch die Gefahr einer Entleerung der Religion zur äusseren Formsache nahe gelegt, so wurde diese noch grösser dadurch, dass jene religiöse Gesetzgebung zugleich Staatsgesetz war; je äusserlicher jener ganze Ceremonialdienst war,

um so mehr liess er sich als eine blosse Sache der Staatsklugheit, der weltlichen Politik auffassen und nicht nur liess er sich so auffassen, sondern er wurde auch in Wirklichkeit mehr und mehr von den Staatsmännern als Werkzeug und Hebel ihrer politischen Zwecke benutzt.

Diess war aber auch die praktische Konsequenz jener Grundanschauung, die wir im Jupiterkult oben hervorhoben, wornach der Staat die sichtbare Darstellung der göttlichen Majestät, die Gottheit der unsichtbare Repräsentant der Majestät des Staats ist. Durch diese enge Verbindung der Religion mit dem Staat war der Standpunkt der Naturreligion von Anfang an noch viel entschiedener überwunden, als bei den Griechen; jener den Griechen so lange nachgehende Rest derselben, das über den Göttern stehende Schicksal, ward hier zum Fatum d. h. zum Gottesspruch, in welchem nicht eine übergöttliche Nothwendigkeit, sondern der Wille Jupiters zur Offenbarung kommt; und dieser wiederum ist nichts als der Wille des göttlichen Oberhaupts des römischen Staats, ein Wille, der auf nichts anderes gehen kann, als auf die Herrlichkeit dieses Staats. So verwandelte sich dem Römer der Glaube an ein blindes Schicksal in den Glauben an die göttliche Bestimmung Roms zur Weltherrschaft. Aber freilich, indem diese Religion den Menschen nicht über den Staatsbürger erhob und über die endlichen Zwecke der Politik nicht einen absoluten Zweck hinaufstellte, so vermochte sie auch nicht, dem niedrigsten Utilitarismus selbstischer Staatsmänner zu wehren, sondern wurde ihrerseits zur hohlsten Maschinerie im Dienste beschränkter und unreiner Zwecke herabgesetzt. Im Kaiserkultus hat die römische und die ganze occidentalische Religion geendet.

4. Kapitel.

Die Kulturreligion unter dem überwiegenden Typus der Abhängigkeit: Religion der Chinesen*).

Die chinesische Religion leitet zwar nicht ihren Ursprung, wohl aber ihre bestimmte Ausgestaltung und Fixirung in heiligen Schriftsammlungen von Kong-fu-tse her, in dem die Chinesen das Ideal der (chinesischen — d. h. aber für sie soviel als: der ganzen) Menschheit, den „Fürsten der Weisheit“ verehren. Geboren ca. 550 a. C. als Sohn eines unbedeutenden Beamten, lebte er anfangs in ärmlichen Verhältnissen, wurde Schreiber und Kornamtmann und widmete sich als solcher mit Eifer und Erfolg den Interessen der Volkswirthschaft und des Ackerbaues. Durch den Tod seiner Mutter (den Vater hatte er längst verloren) erschüttert, zog er sich vom öffentlichen Leben zurück und begann in der Stille nachzudenken über die sittlichen Aufgaben des Lebens. Besonders vertiefte er sich in die Erforschung der chinesischen Vorzeit und aus der Vergleichung der Ideale früherer Zeiten mit der sittlichen Gesunkenheit und den Schäden und Leiden der Gegenwart erwuchs ihm der Entschluss, sittlicher Reformator seines Volkes zu werden. Er war ungefähr 30 Jahre alt, als er durch seine ernste Sittenpredigt anfieng, Aufsehen zu erregen und Schüler um sich zu sammeln. Doch wollte er nichts Neues lehren, sondern verwiess immer geflissentlich auf das Alterthum und dessen Vorbilder. „Meine Lehre — sagte er — ist die, welche unsere Vorfahren gelehrt und uns überliefert haben; ich habe nichts hinzugefügt und nichts hinweggenommen; ich lehre sie in ihrer ursprünglichen Reinheit; sie ist unveränderlich und der Himmel selbst ist ihr Urheber. Ich streue nur, wie der Landmann, den empfangenen Samen unverändert in die Erde.“ Um mehr wirken zu können, suchte er eine Beamtenstelle und wurde endlich Minister; aber nach dem Tode des Fürsten, auf dessen Achtung und Gunst er sich stützte, musste er dem Neid seiner Feinde, welchen seine Sittenstrenge unbequem geworden war, weichen. Nach wechselvollen, zum

*) Literatur: Wuttke: „Geschichte des Heidenthums“, 2. Theil. Bluntschli: „altasiatische Gottes- und Weltideen“ p. 135—164.

Theil bitteren Erfahrungen hatte er noch am Ende seines Lebens die Genugthuung allgemeiner Anerkennung und weithin glänzenden Ruhms zu geniessen. Als er 497 a. C. starb, wusste die chinesische Welt, dass sie einen grossen Mann verloren habe; doch bedurfte es noch beinahe drei Jahrhunderte, bis seine Lehre zur Staatsreligion geworden war. Die heiligen Schriftsammlungen, die er seinem Volke hinterliess (die „King") sind nicht von ihm verfasst, sondern nur gesammelt, geordnet, verbessert und überarbeitet; ihre ältesten Bestandtheile sind mitunter 1800 Jahre älter als Kongfutse. Nach ihm sind als Lehrer der Weisheit besonders berühmt geworden sein Nachfolger in der Moralwissenschaft Mengtse (4. Jahrh. a. C.) und der bedeutendste chinesische Philosoph Tschuhi (12. Jahrh. p. C.).

Auch die chinesische Religion war ursprünglich Naturreligion, welche die umfassendsten Allgemeinheiten der Erscheinungswelt: Himmel und Erde als Gottheiten verehrte. „Der Himmel ist der Vater und die Erde ist die Mutter aller Dinge und der Menschen insbesondere" so lautet einer der ältesten Sprüche. Natürlich galt das männliche, produktive Prinzip, der Himmel (Tien) vorzugsweise als der göttliche Urgrund und wurde daher „der erhabene Herrscher, der höchste Herr" (Schang-ti) genannt. Da wir aus dem Früheren schon wissen, wie bei den Gottheiten der Naturreligion dss Sinnliche und Geistige ununterscheidbar durch einander laufen, so werden wir uns keineswegs daran aufhalten, dass dem Himmel, unter dem doch das sinnliche Himmelsgewölbe zunächst verstanden ist, doch auch geistige Eigenschaften, wie Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit, Güte und zürnende Gerechtigkeit zugeschrieben wurden und dass man zum sichtbaren Himmel betete*) als zu einem Wesen, das erhören kann. Dass diess nicht mit dem geistigen Gottesbegriff des Monotheismus verwechselt werden darf, versteht sich von selbst und wird überdiess dadurch nahegelegt, dass auch die Erde an diesen geistigen Eigenschaften des Himmels

*) Z. B.: „O blauer Himmel, schaue auf die Stolzen herab und lass des Elenden dich erbarmen!" Vergl. oben (Einleit.) zwei ganz ähnliche Gebete der Inder und Griechen.

oft participirt, wie denn oft die Tugend des Himmels und der Erde dem Menschen als Vorbild in der Beständigkeit, Ordnung und Ruhe vorgehalten wird. Die Vergöttlichung dieser umfassenden Mächte schloss aber innerhalb der Naturreligion keineswegs aus, dass nicht auch besondere Erscheinungen am Himmel oder auf Erden, wie Sonne und Sterne, Berge und Bäume, als untergeordnete göttliche Wesen verehrt werden konnten; besonders aber wurden diesen untergeordneten Geistern auch die Seelen verstorbener Menschen beigezählt, welche als Schutzgeister der Familien, der Häuser, Gemeinden, Städte, auch besonderer Thätigkeiten, wie des Ackerbaues, verehrt wurden; es schreibt sich daher der Ahnenkultus, welcher in der chinesischen Religion nach der Verehrung des Himmels die höchste Bedeutung einnimmt und um so gewisser uralten Ursprungs ist, als er aus den Ideen des Kongfutse nicht folgen würde. Dass dieser Kultus später als ein Akt blosser Ehrerbietung, als dankbare Erinnerungsfeier und dergleichen erklärt wurde, beweist uns nur, dass er in die fortgeschrittenen Religionsanschauungen nicht mehr recht hineinpasste; aber nur um so sicherer steht es uns fest, dass er ursprünglich als eigentlicher Kultus göttlicher Wesen im vollen Sinn gemeint war*), so lange nehmlich die chinesische Religion noch Naturreligion war.

Frühe schon scheint bei dem verständigen Volk Chinas das Bedürfniss erwacht zu sein, über die Phantasie-Anschauungen der Naturreligion denkend hinauszugehen und jenseits der sinnlichen Erscheinung die Gründe des Seienden zu suchen. Waren nun im Volksbewusstsein der Himmel als die zeugende Kraft und die Erde als der empfangende Leib die höchsten Gründe der Wirklichkeit, so durfte das Denken nur diese Grundeigenschaften beider abstrahiren und es hatte Kraft und Stoff, Aktives und Passives, Form und Materie als die höchsten Prinzipien. Die Urkraft, Yang, und der Urstoff, Yn, bilden zusammen den Grund des Seins, sie selbst sind das Urwirkliche, aber nicht ist eines von beiden

*) Anders freilich Wuttke, der (p. 38 a. a. O.) hierin nur eine volksthümliche Ausartung erblickt. Allein Verständniss historischer Prozesse ist überhaupt nicht Wuttke's starke Seite!

wirklich für sich, sondern immer nur am und im andern. Durch ihr in unendlich mannigfachen Graden abgestuftes Ineinandersein bilden sie die wirkliche Welt, in welcher also jedes Wesen eine Mischung jener Prinzipien darstellt, wobei immer eines von beiden überwiegt. Ihre erste Offenbarung und allgemeinste Erscheinung bildet Himmel und Erde; jener ist die allgemeinste Form der Urkraft, sofern sie in die Urmaterie eingegangen ist; diese ist die allgemeinste Form der Urmaterie, sofern sie die belebende Urkraft in sich aufgenommen hat. Ueber diese Zweiheit der letzten Prinzipien Kraft und Stoff noch zu einer Einheit zurückzugehen, hat Tschuhi versucht. Yang und Yn sind nach ihm Bewegung und Ruhe, Thätigkeit und Hemmung, welche nur die beiden gleichnothwendigen Seiten an demselben Urwesen (Tai-ky) sind. Diese „höchste Spitze" enthält Alles in sich, ist die Bewegung des bewegenden und die Ruhe des ruhenden Prinzips. Diese höchste Einheit wird selbst auch als Urkraft bezeichnet, denn das Bewegungsprinzip muss Kraft sein; aber da erhebt sich die Frage, woher in die Kraft, die doch ihrem Wesen nach Thätigkeit ist, die Ruhe oder Hemmung hineinkomme? Tschuhi erwiedert darauf: wenn die Urkraft nicht Bewegung und Ruhe enthielte, wie könnte dann der Urmaterie beides zukommen? Unter dieser Urmaterie können wir hier, wo sie der höchsten Einheit gegenübergestellt wird, nicht dasselbe verstehen wie oben in Yn, dem Gegensatz von Yang, sondern es kann hier nur die Erscheinung der höchsten Einheit sein in der Welteinheit; und dann heisst jener Satz so: es muss im Absoluten sowohl Bewegung als Ruhe sein, weil beide zur Welt der Wirklichkeit gehören, also in dem transcendenten Prinzip der letztern vorausgesetzt sein müssen. Auf diese Art ist aber die Zweiheit nicht wirklich in einer höheren Einheit aufgehoben, sodass sie in derselben ihren Realgrund hätte, aus dem sie sich erklären liesse, sondern es ist ihr nur eine höhere Einheit vorausgestellt, die zur Zweiheit sich einfach negativ, indifferent verhält. Sehr bezeichnend wird von Tschuhi gesagt: „Alle Dinge sind der Potenz nach (so möchte ich das lieber verstehen, was Wuttke p. 16 durch „Streben" gibt) aus dem Eins, aber das Eins ist nicht im

Stande, sie hervorzubringen; das Eins ist der Lebensgrund, aber das Zwei die Ursache des Werdens.“ Das ist das klare Geständniss, dass das Denken zwar nach einem einheitlichen Prinzip der Welt sucht; aber indem es die Einheit nur in der Indifferenz des höchsten Gegensatzes zu finden vermag, aus welcher nichts abgeleitet werden kann, weil sie nichts in sich enthält, so muss es doch wieder auf die Zweiheit als wirkliche Welturſache rekurriren; die höchste Einheit kann also nicht als Realgrund der Welt begriffen werden; sie bleibt daher einerseits blosse logische Voraussetzung (die leere Indifferenz der Urkraft, von welcher Tschuhi ausdrücklich sagt, dass noch Niemand von Kongfutse bis auf seine Zeit sie recht auseinanderzusetzen vermocht habe und dass sie überhaupt nicht definirt und erklärt werden könne); andererseits aber wird die Einheit, da sie als Prinzip der Welt unverständlich bleibt, in die Form verlegt, als Gesetzmässigkeit, Ordnung, Harmonie, Vernünftigkeit der Welt (Tao). Wenn nun Tschuhi auch wieder sagt, Tao sei gleichbedeutend mit dem Absoluten, Taiky, und man könne recht wohl das erzeugende Eins Tao nennen, so scheint dieser Gedanke über die Auffassung des Absoluten als Indifferenz hinauszuführen; Vernunft scheint hiemit als Prinzip der Welt bezeichnet zu sein. Allein es scheint nur so; in Wahrheit ist Tao Vernunft nicht im Sinn des vernünftigen selbstbewussten Geistes, sondern nur als Eigenschaft, Ordnung des Daseins, Gesetzmässigkeit in Bewegung und Ruhe, Harmonie des Urgegensatzes des bewegenden und ruhenden Prinzips. „Yn und Yang werden zusammen die Ordnung, Tao, genannt.“ Dieser höchste, spekulativste Begriff für das Göttliche, den die chinesische Philosophie erreichen konnte, ist also keineswegs Geist im Sinn des Theismus, sondern es ist die der Welt immanente vernunftmässige Form des Wirklichen; so heisst es, dass dem Haus die Vernunft einwohne, sofern die Steine die Materie, die Gestalt und Ordnung aber, durch welche sie zu einem Ganzen gefügt sind, die Vernunft sei; so heisst es überhaupt: „Vernunft ist Regel, Mass, Gesetz, Sitte; sie ist fest und bestimmt, kann sich nicht wenden oder wandeln.“ Sofern diese Form zugleich die selbst sich realisirende oder die

formirende Kraft ist, kann sie freilich auch als „der Geist des Himmels und der Erde“ bezeichnet werden, der alle Dinge durchdringe; aber dabei ist „Geist“ doch nur im Sinn von „bewegender Kraft, bewusstlos gestaltender Weltseele“ zu verstehen. Ausdrücklich wird der Unterschied zwischen den weisen Menschen und Yang und Yn dahin bestimmt, dass erstre mit Willen thun, was sie thun, letztre aber nicht mit Willen, sondern nur durch ihre Natur. „Die vollkommenen Menschen haben Geist und können doch nichts schaffen, Himmel und Erde haben keinen Geist und können schaffen. Sie haben keinen Geist, d. h. soviel: sie haben nur insoweit Geist, als daraus die vier Jahreszeiten und alle Dinge hervorgehen. Die Norm des Himmels und der Erde ist, dass sie alle Dinge belebt und doch selbst kein Leben enthält. Als Himmel und Erde noch keinen Willen hatten, war das Streben der Dinge zum Werden ein Streben der Kraftlosigkeit, als aber Himmel und Erde Willen hatten, wurden alle Dinge in der umrollenden Schöpfung, wie eine Mühle sich immerwährend herumbewegt.“ Dieser Wille ist also offenbar nur die der Materie einwohnende Bewegungskraft; „was sich bewegt und nicht bewegt, ruht und nicht ruht, das ist Geist“. — Man sieht wohl, über die der Natur einwohnende bewusstlose Lebenskraft ist das chinesiche Denken nicht hinausgekommen; es hat wohl die Gottheit der Naturreligion reiner d. h. abstrakter, übersinnlicher gefasst, aber ebendamit zugleich sie zur leeren, herzlosen Abstraktion verflüchtigt, mit welcher das religiöse Gemüth nichts anzufangen weiss. Zwar behalf sich das Volk dadurch, dass es auch später immer noch an den poetisch-gemüthlichen Vorstellungen der Naturreligion, der Verehrung des Himmelsgottes Tien und der mancherlei Geister, festhielt. Allein die eigentliche Religionslehre war durch jene pantheistischen Philosopheme in eine von der Naturreligion weit abführende Bahn gedrängt: ihr Interesse war dem Göttlichen entfremdet und koncentrirte sich mehr und mehr auf den Menschen.

Bei den pantheistischen Prämissen versteht es sich von selbst, dass auch der Mensch, wie Pflanze und Thier, blosses Naturprodukt ist, wenn gleich das höchste in der

Reihe derselben. „Wie bei einer Mühle unaufhörlich eine freie Herausströmung von allen Seiten stattfindet, so erzeugt die endlos umkreisende Urmaterie unaufhörlich Menschen und Dinge.“ Die Blüthe der 5 Elemente ist der Mensch desswegen, weil in ihm die in Allem einwohnende Urkraft in der höchsten Form, der des Bewusstseins, als Denken und Wollen auftritt. Das bewusste Denken wird hier einfach als Thatsache hingenommen, ohne dass man es seinem Grunde nach zu erklären auch nur versucht hätte. Zwar scheint ein solcher Versuch gemacht, wenn Kongfutse nur den lebendigen Leib des Menschen aus Yang und Yn hervorgehen lässt, den erkennenden Geist aber durch den Himmel mitgetheilt und dahin wieder zurückkehrend denkt; ganz ähnlich, wie auch Aristoteles zu der sinnlichen Seele den *νοῦς ϑύϱαϑεν* hinzukommen lässt, als ein der Seele gegenüber neues und höheres Prinzip. Allein sofern ja auch der Himmel nach allgemein chinesischer Anschauung nur eine Seite des Naturlebens selbst ist und zwar diejenige, in welcher das thätige Prinzip überwiegt, so ist auch hier der Ursprung des Menschen nicht wesentlich höher, geistiger gedacht, als in der obigen Theorie vom Kreislauf der Materie. Nur das ist darin enthalten, dass der menschliche Geist sich zu seinem Leib ebenso verhalte, wie der Himmel zur Erde, wie das Thätige und Bewegende zum Passiven und Ruhenden, wie Yang zu Yn. Da nun aber von diesen beiden keines ohne das andere sein kann, jedes an das andere gebunden, nur an und mit dem andern wirklich ist, so folgt daraus konsequentermassen, dass die menschliche Seele, die besonderte Darstellung der Urkraft, ihrer Existenz nach gebunden ist an das Bestehen des Leibs als der besonderten Darstellung der Urmaterie; seines materiellen Trägers entbehrend, ist das den Leib belebende und dadurch Einzelseele bildende Yang auch nicht mehr die Seele dieses Leibs, also überhaupt nicht mehr Einzelseele; nur die allgemeine Urkraft lebt fort, das Einzelwesen geht zu Grunde. — Diese Konsequenz der wissenschaftlichen Religionslehre der Chinesen hat im Volk nie Wurzel fassen und den schon durch den Ahnenkultus gestützten Unsterblichkeitsglauben nie verdrängen können; auch wird sie von den angesehensten Lehrern selbst nie

direkt ausgesprochen, aber ihr Schweigen über das Leben nach dem Tode, ihr Umgehen und Zurückweisen dieser Fragen ist schon bezeichnend genug. Kongfutse über die Unsterblichkeit befragt, antwortete: „Ich kenne noch nicht das Leben, wie sollte ich den Tod kennen?“ und ebenso auf die Frage nach dem Aufenthaltsort der Ahnen: „Sie sind von der Erde verschwunden, überlege diess und du wirst wissen, was Traurigkeit ist!“ Besonders bezeichnend ist, wie er sich über den Werth und die Berechtigung der Ahnenverehrung ausspricht: „Es geht nicht füglich an, dass ich mich über diese Frage bestimmt erkläre. Wenn ich sagte, dass die Ahnen für die ihnen erwiesenen Ehren empfänglich sind, dass sie sehen und hören und wissen, was auf der Erde vorgeht, so wäre zu besorgen, dass die von kindlicher Liebe erfüllten Seelen die Sorge für ihr eigenes Leben vernachlässigen, um sich denen ganz zu weihen, von denen sie es erhalten haben und ihnen in der andern Welt ebenso zu dienen, wie sie es in dieser gethan haben. Wenn ich im Gegentheil sagte, dass die Todten nicht wissen, was die Lebenden thun, so wäre zu besorgen, dass man die Pflichten der kindlichen Liebe vernachlässige und sich selbstsüchtig auf sich selber zurückziehe und so die heiligen Bande zerreisse, welche ein Geschlecht an das andere knüpfen. Fahre also fort, deinen Vorfahren die schuldigen Ehren zu erweisen und handle so, als wenn du sie zu Zeugen aller deiner Handlungen hättest und suche nicht mehr darüber zu erfahren!“ Dieser Ausspruch ist überhaupt bezeichnend für die Art, wie Kongfutse derartige metaphysische Probleme behandelte; die praktischen Gesichtspunkte sind ihm durchweg die massgebenden, was über diese hinausgeht, weist er als unberechtigten Fürwitz zurück. In ganz ähnlicher Weise äussert er sich über das Verhältniss des Menschen zum Göttlichen: „Ehret die Götter mit frommem Sinn, aber haltet euch fern von ihnen!“ Das göttliche Wesen erscheint ihm zu fern, zu unerforschlich, daher sieht er mehr Gefahr als Vortheil bei dem Versuche, sich ihm in engerem Verkehr zu nähern. Aber der Mensch ist dem Menschen verständlich, sie sind auf wechselseitige Hülfleistung und Gemeinschaft angewiesen, daher ist ihm die praktische Pflichterfüllung des Menschen gegen-

über seinen Mitmenschen weitaus das Wichtigste, ja hierin geht eigentlich seine reformatorische Wirksamkeit auf, die wir daher mehr eine sittlich-politische, als religiöse nennen können.

Ist die menschliche Vernunft nur eine besondere Erscheinungsform jener Urkraft Yang, welche als Gesetz des Himmels die Welt formirt und in gesetzmässiger Ordnung erhält, so ist „das Gesetz der Tugend dem Menschen nicht fern“, „die Wahrheit ist ebenso das Gesetz des Menschen wie des Himmels“ — „ebenso“ d. h. in der Weise einer naturnothwendigen Bestimmtheit, in der Weise eines Naturgesetzes, das sich von selbst realisirt, nicht eines sittlichen Gesetzes, das sich an einen freien Willen wendet und nur unter Ueberwindung entgegenstehender Triebe zur freigesetzten Wirklichkeit werden kann. Wie sich die der Welt innewohnende Vernunft in der Regelmässigkeit der Bewegungen der Himmelskörper, in dem sicheren Naturinstinkt der Thiere zeigt, so ist sie auch im Menschen als Instinkt, welcher von selbst zur Tugend treibt. Ist sonach das Gute identisch mit der inneren Vernünftigkeit des Menschen und diese mit der Urkraft oder dem thätigen Prinzip, so kann das Böse nichts Positives, auf entgegengesetzter Willensthätigkeit beruhendes sein, sondern nur die Hemmung jener Vernunftthätigkeit als Mangel, als Nichtthätigkeit, als Trägheit und Ruhe. So sagt auch Tschuhi ganz bestimmt: „Das bewegende Prinzip ist das Gute und das ruhende Prinzip ist das Böse; das Böse entsteht aus Yn, das Gute aus Yang; aus dem bewegenden entspringt das Feste, das Leuchtende, das Starke, das Gerechte; es ist die Norm des Weisen; aus dem ruhenden aber entspringt das Weiche, Dunkle, Schwächliche und Gewinnsüchtige; es ist die Norm gewöhnlicher Menschen. Beide aber entspringen aus der Urkraft des Himmels und sind sich gegenseitig nothwendig; mit einem Wort: Gerechtigkeit und Vernunft, Reinheit und Mass haben ihre Grenzen.“ Da hiernach der Mensch von Natur wesentlich gut ist, so kann seine Sittlichkeit nicht in einer Ueberwindung seiner Natur, einem Kampf wider dieselbe, einem Hinausgehen über sie bestehen, sondern nur in dem Befolgen der Naturtriebe, dem Einhalten der Naturordnung. Nun gehört aber zur Natur des Menschen

Vernunft und Sinnlichkeit, beide gleich wesentlich; der Dualismus der beiden Prinzipien, deren Durchdringung die ganze Welt bildet, stellt sich auch im Menschen dar in der Zweiheit von Geist und Leib, Vernunft und Sinnlichkeit. Wie nun die Weltvernunft eben in der Ordnung und beharrlichem Gleichgewicht beider Prinzipien besteht, so die Vernünftigkeit oder Tugend des Menschen in dem Gleichgewicht, der richtigen Mitte zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, überhaupt zwischen den verschiedenen besonderen Trieben und Neigungen, Kräften und Fähigkeiten. Der Geist ist also hier nicht der absolute Selbstzweck, dem die Sinnlichkeit als dienendes Organ schlechthin unterworfen werden müsste, sondern er ist der letztern koordinirt und kann und soll sich nur insoweit geltend machen, dass er die einseitige, übermässige Macht der sinnlichen Triebe und überhaupt jedes einzelnen Triebes einschränkt und auf sein richtiges Mass zurückführt, auf jenes Mass, wie es dem Menschen schon durch den gesunden Naturinstinkt vorgezeichnet ist. „Alle Tugend liegt in der Mitte; die Mitte halten, heisst das Gesetz befolgen; die Mitte ist die Grundlage des Alls und das Gleichgewicht das allgemeine Gesetz. Wenn Mitte und Gleichgewicht vollkommen vorhanden, sind Himmel und Erde in Frieden und alle Dinge gedeihen. Der Weise hält immerdar die Mitte, aber der Thor verletzt sie.“ In diesen Sätzen liegt der Grundcharakter der chinesischen Moral; es ist die Moral der Kultur, welche die Natur nicht von Grund aus umbildet und auf einen absoluten, der Natur jenseitigen Zweck bezieht, sondern sie nur von aussen zügelt und beschränkt; der Geist macht sich zwar geltend, aber er ist selbst noch der natürliche, der sich daher nicht der Natur als das höher und allein absolut Berechtigte überordnen kann, sondern schon ganz zufrieden ist, wenn er nur wenigstens seine Gleichberechtigung mit der Natur zur Anerkennung bringen und verwirklichen kann. — Die rechte Mitte also soll der Mensch bewahren, vor Allem in sich selbst, durch das Gleichgewicht zwischen den einzelnen Trieben, durch Affektlosigkeit und Seelenruhe, durch Begnügsamkeit mit dem ihm gewordenen Loos und Gleichmuth bei allen Wechselfällen des Schicksals. Aber der Mensch soll auch das Gleichgewicht des Ganzen, in das

er hineingestellt ist, nicht stören, soll den Frieden, die Ordnung und Ruhe der menschlichen Gesellschaft, der er angehört, nicht verletzen durch Gewaltthätigkeit gegen Andere, soll vielmehr durch sanfte Milde, Nachgiebigkeit und Verträglichkeit das ruhige Gleichgewicht der Gesellschaft erhalten und befestigen. Verletzt wird dasselbe aber auch schon durch jedes Vordrängen der eigenen Persönlichkeit, durch jedes energische Geltendmachen der eigenen Selbstheit, der individuellen Willens- und Denkkraft gegenüber dem objektiven Dasein der allgemeinen Vernunft in der gesellschaftlichen Lebensordnung. Die gesellige Sitte, die Formen des Umgangs, die Tracht sogar sind Offenbarungen der allgemeinen Vernunft, welcher sich unterzuordnen für den Einzelnen unbedingte sittliche Pflicht ist. Die Persönlichkeit als solche gilt hier nichts, sie ist nur ein selbstloser Theil des Allgemeinen und nur soweit sie sich diesem unterordnet, ist sie eine berechtigte Existenz. Die allgemeine Vernunft gibt sich aber ihr Dasein nicht bloss innerhalb der Gesellschaft als eines unbestimmten Aggregats von Einzelnen, sondern hauptsächlich in den organischen Gemeinschaftsformen der Familie und des Staats; innerhalb dieser Sphären wird also auch die Tugend des Einzelnen erst ihre volle Bestimmtheit erhalten.

Das Familienleben hat bei den Chinesen höhere Bedeutung, als im übrigen Heidenthum, es trägt im eigentlichen Sinn religiösen Charakter; als Einigung von Mann und Weib ist sie ein Abbild des göttlichen Lebens, das in der fortgehenden Einigung von Urkraft und Urstoff verlauft, eine menschliche Wiederholung der allgemeinsten kosmischen Erscheinung des Göttlichen, wie sie in Himmel und Erde dargestellt ist. Das kosmische und sakramentale Wesen der Ehe macht sie zu einer sittlichen Pflicht, welcher der Tugendhafte sich nicht entziehen darf. Der Ehelose bricht die fortlaufende Kette der Familie ab und frevelt an der Kindespflicht gegen die Eltern, denn er beraubt sie des Glücks einer langen Erinnerung und Verehrung bei den Nachkommen. Daher sagt Kongfutse: „Die Ehe ist der wahre Stand des Mannes, weil er durch sie seine Bestimmung auf Erden erfüllt; nichts ist darum ehrwürdiger, nichts, was ihn ernster beschäftigen soll." — Die Pietät der Kinder gegen die Eltern steht unter allen Pflichten

oben an und ist Grund und Quelle aller andern Tugenden. Denn der Vater ist im eigentlichsten Sinn des Himmels Vertreter gegenüber den Kindern; Undank gegen die Eltern wird als Empörung gegen die göttliche Weltordnung vom Staate mit dem Tod bestraft, hohe Kindesliebe umgekehrt mit öffentlichen Ehrenzeichen belohnt. Die Trauer um die verstorbenen Eltern und die Gedächtnissfeier für dieselben ist unter der Form des Ahnenkultus ein förmlich gottesdienstlicher Akt und die Ahnenhalle in jedem grösseren Haus vertritt ganz die Stelle der Hauskapellen.

Die vollkommene Darstellung der Weltvernunft findet der Chinese aber erst im Staate. Der Staat ist die allumfassende Verwirklichung des menschlichen Wesens; der Chinese ist, was er ist, nur als Staatsbürger; im Staatsbürgerthum erst erreicht er seine menschliche Bestimmung, in ihm aber auch erreicht er sie ganz und gar; denn all' seine Beziehung zum Göttlichen fällt zusammen mit seinem Verhältniss zum Staat, der Wille des Himmels geht auf im Staatsgesetz, die göttliche Weltregierung in der Staatsregierung, Frömmigkeit und Sittlichkeit sind eins mit bürgerlicher Tugend. Der Staat ist das höchste Abbild und die reinste Offenbarung des Natur- und Gotteslebens, der „Gott auf Erden", um mit Hegel zu reden; denn der Urgegensatz alles Daseins ist auch in ihm und zwar hier in seiner reinsten, geistig sublimirtesten Gestalt vorhanden. Wie sich im Ursein die Urkraft zum Urstoff, dann in der wirklichen Welt der Himmel zur Erde, im Menschen der Geist zum Leib, in der Familie der Mann zum Weib verhalten, so verhält sich im Staate der Kaiser zum Volk; er ist die bewegende und gestaltende Kraft, dieses der bildsame Stoff, er der bewegende Mittelpunkt, das Volk der bewegte Umkreis. Aber wie von jenen kosmischen und sittlichen Gegensätzen beide Glieder nothwendig zusammengehören und in ihrem Zusammensein und Zusammenwirken von dem inwohnenden Gesetz der Harmonie und Ordnung, der Vernünftigkeit bestimmt sind, ebenso sind auch Kaiser und Volk für einander da und haben nach ewigen, unverbrüchlichen Gesetzen der Weltordnung gegenseitig so Rechte wie Pflichten. Das ungestörte Gleichgewicht dieser beiden Seiten des Staats bildet nicht nur das Gleichgewicht der Welt

ab, sondern stellt dasselbe so unmittelbar und real in sich dar, dass Zerrüttungen des Staats zugleich Störungen des kosmischen Gleichgewichts sind und in Naturstörungen wie Erdbeben, Ueberschwemmungen, Misswachs und Seuche und dergleichen ihren unmittelbaren Wiederhall finden. Wie ernstlich die Inkorporation des Göttlichen im Staat bei den Chinesen gemeint ist, geht am bestimmtesten aus der übermenschlichen Stellung des Kaisers hervor. Der Kaiser ist „Sohn des Himmels" d. h. der Vertreter und das Organ der göttlichen Weltvernunft, gleichsam deren persönliche Inkarnation. Er hat seine Würde und Macht weder von sich, noch von andern Menschen, sondern allein vom Himmel; wie er auch auf den Thron gekommen sein mag, ob durch Geburt oder Wahl oder Usurpation, immer hat er darin des Himmels Bestimmung zu erkennen. Darum führt er auch seine Regieruug in des Himmels Namen d. h. mit unbedingter Machtvollkommenheit; seine Befehle haben die Autorität göttlicher Gebote; ihm selbst wird auf Altären Weihrauch geopfert; wer ihm naht, muss drei Mal mit der Stirne die Erde berühren, ja selbst vor seinem leeren Thron fällt man nieder und vor einem kaiserlichen Handschreiben fallen alle Anwesenden auf die Kniee. Als Sohn des Himmels, als Organ der Weltvernunft ist der Kaiser der Ausgangs- und Mittelpunkt alles geistigen Lebens; Ackerbau, Handel, Kunst und Wissenschaft führt der Chinese auf kaiserliche Erfinder und Lehrer zurück; vollends aber die eigentliche Leitung der Staatsmaschine fliesst direkt vom Kaiser aus und im Kaiser zusammen, es gibt keine Selbstregierung des Volks in irgend welcher Art. Ja in den Blüthezeiten des Reichs war die Allmacht des Staats und die Unselbständigkeit des einzelnen Individuums bis zu der Konsequenz durchgeführt, dass auch der ganze Grund und Boden nur Staatseigenthum war, das unter die einzelnen Familien lehensweise vertheilt wurde. Es ist das nur die praktische Konsequenz der pantheistischen Weltanschauung, für welche der Einzelne nichts für sich ist, nicht als Persönlichkeit, als selbständiges Rechtssubjekt gilt, sondern bloss als selbstloses Atom des Ganzen. Ausdrücklich wird daher auch die spätere Auflösung dieser socialistischen Einrichtungen von den chinesischen Geschichtsschreibern als eine Ausartung, als Ver-

derbniss der wahren Staatsidee bezeichnet und beklagt. — Trotz dieser vollständigen Unfreiheit des einzelnen Staatsbürgers gegenüber dem Staat, des Unterthanen gegenüber der Regierung ist China doch keineswegs ein despotisches Staatswesen. Der Kaiser ist freilich allmächtig als Sohn des Himmels, aber er ist es doch nur so lang und insoweit, als er wirklich sich als das selbstlose Organ des Himmels, der allgemeinen Vernunft erweist, als er nicht nach eigener Willkühr und Laune, sondern nach den ewigen und unveränderlich feststehenden Gesetzen des Himmels regiert, als er das Gleichgewicht des Staats und damit der Welt nicht verletzt, sondern im Gang erhält. Mit der Idee des „Kaisers von des Himmels Gnaden" macht der Chinese vollen und gewaltigen Ernst, die himmlische Berufung ist ihm keine leere Formel und noch weniger Stütze des Hochmuths und der persönlichen fürstlichen Willkühr, sondern enthält die Mahnung an den Kaiser, durch Treue gegen des Himmels Ordnungen sich seines himmlischen Berufs würdig zu machen, und die Drohung, dass er durch Untreue und Unwürdigkeit seiner Würde verlustig gehe. Diess steht durchaus in keinem Widerspruch mit der Unbedingtheit der kaiserlichen Machtvollkommenheit, sondern es ist nur die auch nach der regierenden Seite hin vollzogene Konsequenz des Grundgedankens, dass der Einzelne Nichts, die allgemeine Vernunft Alles ist; Nichts ist, wie jeder andere Bürger, so auch der höchste, der Kaiser, als diese bestimmte menschliche Person mit ihren zufälligen Velleitäten; Alles ist, wie der Staat als Ganzes, so sein persönlicher Vertreter, der Kaiser, als der selbstlose Träger der Staatsidee, das willkührlose Organ der Staats- und Weltvernunft. Nur dann also entspricht er seiner Idee, wenn er sein eigenes Denken und Wollen ganz unterordnet der Idee des Staats, wie sie durch Sitte und Gesetz ihm vorgezeichnet ist; dann aber repräsentirt er auch das höchste Tugendideal, denn wenn Tugend überhaupt besteht in der Hingabe des Einzelnen an das Allgemeine, so muss sie da gipfeln, wo der Einzelne unmittelbar im Dienst des höchsten Allgemeinen, des ganzen Staats steht. Ganz folgerichtig sieht daher die chinesische Moral in den durch Tugend hervorragenden Kaisern der chinesischen Geschichte die Ideale menschlicher Tugend

überhaupt; wo könnte höhere Tugend gefunden werden als bei dem, der in Wirklichkeit ist, was er seinem Begriff nach sein soll, ein „Sohn des Himmels“? — Diese chinesische Auffassung von der Stellung des Kaisers gilt jedoch nicht etwa bloss in der Theorie, sondern hat ihre sehr praktischen Seiten. Vor Allem sind die kaiserlichen Beamten, die höchsten besonders, die Minister, nicht Werkzeuge der fürstlichen Willkühr, sondern nur des mit der Staatsidee identischen kaiserlichen Willens; wo also zwischen dem wirklichen kaiserlichen Willen und der Staatsidee ein Widerspruch eintritt, da haben die Minister die letztere sogar gegen den Kaiser zu vertreten; und rühmend erwähnt die chinesische Geschichte, welche zugleich das praktische Lehrbuch der Volksmoral ist, viele Fälle, wo Minister unter Gefahr ihres Lebens den Kaisern die Wahrheit sagten. Noch eigenthümlicher ist es, dass wir sogar ein besonderes Amt in China finden, welches, ausserhalb der Staatsverwaltung stehend, nur die Obliegenheit hat, über die Heilighaltung der unantastbaren Staatsordnung seitens der Regierenden zu wachen: die Censoren. Sie sind nicht Volksvertreter oder Volkstribunen, denn das Volk hat in der Regierung schlechterdings nichts mitzusprechen, sondern sie sind Tribunen des Himmels, der Staatsidee, das organisirte Gewissen des Staats; insofern sind sie allerdings praktisch von gleicher Bedeutung wie bei uns die Volksvertretung; nur dass sie nicht, wie diese, nur die eine Seite des Staats vertreten gegenüber der andern, sondern sie stehen gleichsehr über beiden Seiten, Volk und Regierung, sind aber darum auch freilich nur eine ideelle Macht, deren wirksame Gewalt ganz davon abhängt, ob in der Gesammtheit des Volks, Unterthanen und Regierenden, das Bewusstsein von der Staatsidee oder das politische Gewissen rege ist oder nicht. Uebrigens weiss die chinesische Geschichte viel zu erzählen von dem Einfluss der Censoren auf das politische und private Leben der Regierenden. — Endlich aber steht die Staatsidee so sehr gleichmässig über beiden Seiten, Regierung und Volk, dass sie auch des letztern sich als ihres zeitweiligen Organs gegen die erstre bedienen kann. Wenn die eine Seite, die Regierung in der Person des Kaisers, der Staatsidee untreu wird und ihren Einzelwillen d. h. die

Willkühr an die Stelle des Vernunftwillens des Ganzen setzt, so hat die andere Seite des Staats, das Volk, das Recht und die Pflicht, für die angetastete Idee in die Schranken zu treten und den frevelnden Kaiser zu stürzen. Die Revolution ist nach chinesischer Moral nicht nur ein Recht, sie ist geradezu eine religiöse Pflicht unter den vorausgesetzten Umständen, denn sie ist die konservative Reaktion des Alten und ewig Berechtigten gegenüber der frevelhaften Neuerung fürstlicher Willkühr; sie ist also das gerade Gegentheil der modernen europäischen Revolutionen, denn sie will nicht die Ordnung stören und aufheben, sondern die gestörte vielmehr wiederherstellen. Wie der Wille eines normalen Kaisers als Offenbarung und Gesetz des Himmels gilt, ganz so gilt auch umgekehrt der Wille des Volks, das gegenüber dem unrechten Kaiser sich in seinem Rechte fühlt, als Offenbarung des Himmels. „Des Volkes Stimme ist des Himmels Stimme“ das ist in China ein uralter und mit der ganzen sittlich-religiösen Weltanschauung unzertrennlich verknüpfter Satz. Denn besteht das Göttliche in dem unzerstörbaren Gleichgewicht der Kräfte, so muss jede Störung desselben von der einen Seite aus eine Reaktion von der andern her zur unausbleiblichen Folge haben und es ist so ganz folgerichtig, wenn als Gradmesser für die Normalität der Regierung, für die Tugend des Kaisers, wie der Chinese sagt, das Wohlbefinden des Volks, die in der öffentlichen Meinung sich kund gebende Zufriedenheit oder Unzufriedenheit desselben betrachtet wird. „Das Glück eines Fürsten hängt vom Himmel ab und der Wille des Himmels lebt im Volk; wenn der Fürst die Liebe des Volks besitzt, so wird ihn der Himmel mit Wohlgefallen betrachten und seinen Thron befestigen, wenn er aber des Volkes Liebe verliert, so wird ihn der Himmel mit Zorn anblicken und er wird seine Herrschaft verlieren.“ Derartige Sätze kehren in der chinesischen Moral und Geschichtsschreibung immer wieder. Ihren Ausdruck findet die öffentliche Meinung in der Presse, die in China seit ältesten Zeiten frei ist, und in der Geschichtsschreibung, welche von den Gelehrten des Reichs geführt wird und welche nach der traditionell feststehenden Staatsmoral die Regierungshandlungen beurtheilt. In allen Schulen, namentlich aber bei

der Erziehung von Prinzen und künftigen Beamten wird daher die Staatsgeschichte (versteht sich nur China's) zugleich als das Lehrbuch der Moral behandelt, eine Methode, welche nicht verfehlen kann, das politische Gewissen im Volk rege zu erhalten. — Aus all' diesem ergibt sich zur Genüge, dass der chinesische Staat ebenso wenig ein despotischer Staat, als ein freier Staat ist; der einzelne Staatsbürger ist weder Herr seiner selbst, nach eigener Selbstbestimmung sein Leben regelnd oder gar aus der schöpferischen Kraft des eigenen Geistes heraus das Ganze bestimmend, umbildend und weiterführend, noch aber auch ist er andererseits der Willkühr Anderer hülflos preisgegeben; unbedingt abhängig von der Macht des gesellschaftlichen Ganzen, durch welches ihm seine Lebensführung bis in's Kleinste vorgezeichnet ist, ist er zugleich durch ebendieselbe objektive Macht geschützt gegen die subjektive Willkühr Anderer. Innerhalb dieser Abhängigkeit vom Ganzen, wie sie konkret als Abhängigkeit vom Staatshaupt, dem Kaiser, erscheint, sind alle Einzelnen wesentlich gleichberechtigt; Geburtsstände mit Standesprivilegien gibt es nicht; nur der Besitz, nicht Rang und Würde vererben sich von Vater auf Sohn und wie der Ministersohn Taglöhner, so kann der Taglöhnersohn Minister und sogar mittelst Adoption oder auch durch Revolution Kaiser werden, wovon die Geschichte Beispiele hervorhebt als Belege dafür, dass Tugend allein es sei, was den Menschen adle.

Da nach der pantheistischen Anschauung der Chinesen im Staat nur dieselbe Weltvernunft zur Erscheinung und zwar zu ihrer höchsten und wahrsten Erscheinung kommt, welche auch in der übrigen Welt, in der Natur also, waltet, so darf es uns nicht Wunder nehmen, dass die Zustände und Vorgänge im einen von beiden Gebieten zu denen im andern in den innigsten Rapport gesetzt werden. Missregierung im Staat und Zerrüttung der gesellschaftlichen Ordnungen hat unfehlbar Störungen auch des Naturlebens zur Folge, wie Erdbeben, Ueberschwemmungen, Dürre, Seuchen und dergl.; und da nun die politischen Uebelstände immer vom Kaiser ausgehen, durch seine Untugend (politische oder private, ist gleichviel!) verschuldet sind, so liegt folgerichtigerweise auch die Schuld von Naturübeln auf dem Kaiser; nicht zwar so

(wie es schon gedeutet wurde, z. B. von Hegel*), als ob der Kaiser direkt die Natur regierte oder beeinflusste — dann würde er ja nicht Uebel über sein Land kommen lassen! — sondern nur so, dass sein gutes oder schlechtes Verhalten in der Erhaltung oder Störung der natürlichen Lebensordnung seinen unmittelbaren und unwillkührlichen Wiederhall findet. Diese unmittelbare, nicht etwa durch einen bewussten göttlichen Weltregenten bewirkte, Korrespondenz zwischen sittlichen Handlungen der Menschen und Vorgängen der elementaren Natur hat für unser Denken freilich etwas höchst Ungereimtes, aber dem Chinesen scheint diess bei seinem pantheistischen Glauben an die unmittelbare Einheit der Natur- und Staatsordnung durchaus keine Schwierigkeit zu machen. In denselben Gedankenkreis gehört auch die astrologische Wahrsagung, welche von Staatswegen angestellt wird; steht das Naturleben mit dem Staatsleben in unmittelbarem Rapport, so müssen die astronomischen Naturerscheinungen für das Staatswohl von Bedeutung sein. Jährlich erscheint daher ein amtlicher Kalender, in welchem alle Himmelserscheinungen und darnach die guten und die bösen Tage verzeichnet sind und nach diesen Bestimmungen richten sich öffentliche wie private Geschäfte. Sonnenfinsternise werden von Staatswesen bekannt gemacht und mit einer Art von religiöser Feier begangen. Bei der Geburt eines Kindes und andern wichtigen Ereignissen werden die Astrologen nach dem Stand des Himmels gefragt. Hier spielt offenbar noch ein Rest von der Schicksalsidee der Naturreligion herein; um so bezeichnender ist es, dass wir bei den gebildeteren Lehrern eine starke rationalistische Skepsis gegen diese und andere Mantik finden; so sagt Kongfutse: „die gute oder schlechte Regierung der Fürsten ist ein sichereres Vorzeichen von Glück oder Unglück, als die wunderbarsten Naturerscheinungen"; und ein Anderer: „der Weise fürchtet die Vorzeichen nicht und über seine Handlungen wachend weiss er das Unheil abzuwenden; seine Fehler ablegen und die Tugend ausüben, das sind die besten Wahrzeichen für das Volk und für den Fürsten, der dessen Vater sein soll". Ueberhaupt hebt sich für den Chinesen

*) Religionsphil. I, p. 327.

das blinde Sckicksal der Naturreligion auf in die moralische Weltordnung, nach welcher das äussere Ergehen, Glück und Unglück, genau der sittlichen Würdigkeit entsprechen. „Wenn die Tugend lauter und rein ist, ist der Mensch glücklich in Allem, was er unternimmt, ist aber sie getrübt, so ist der Mensch unglücklich; Glück und Unglück sind nicht (durch unabänderliches Verhängniss) an den Menschen gebunden, sondern beides, welches der Himmel sendet, hängt von der Menschen Tugend ab.“ „Es steht in der Macht des Menschen, gut und böse zu handeln und von seinem Handeln allein hängt Glück und Unglück ab, unabhängig von allen Vorzeichen.“

Hiemit erhebt sich der Chinese auf das Entschiedenste über die unmittelbare Natürlichkeit, wo der Mensch sich von blinden Naturmächten abhängig fühlt; nicht die Natur, sondern das Sittliche ist die herrschende Macht der Welt, von welcher Wohl und Wehe abhängt. Das Sittliche aber hat sein objektives Dasein in der Sitte und dem Staat, daher sind diess die höheren, die göttlichen Mächte, auf welche der Chinese sein Abhängigkeitsgefühl bezieht. Sitte und Staat sind nicht blinde rohe Kräfte, sondern vernünftige Mächte, aus der Vernunftanlage des Menschen herausgewachsen und daher die Vernünftigkeit als wesentlichen Charakter ansich tragend. Von ihnen kann sich daher der Mensch ganz wohl abhängig fühlen, ohne sein höheres menschliches Wesen, seine Vernunft und Freiheit wegzuwerfen, wie er diess allerdings thut in der Abhängigkeit von einem blinden Schicksal. In der Hingabe an die vernünftige sittliche Lebensordnung der Sitte und des Staats bleibt der Mensch in seiner eigenen menschlichen Sphäre, er ist in der Hingabe an die höhere Macht doch zugleich bei sich, bleibt also insofern in der Abhängigkeit doch zugleich frei, denn er bleibt Vernunftwesen, er weiss in der Hingabe an die allgemeine Vernunft des Staats die seinige nicht vernichtet, sondern gewahrt. Insofern ist hier der Gegensatz, den wir in der Naturreligion fanden zwischen Abhängigkeit ohne Freiheit einerseits und Freiheit ohne Abhängigkeit andererseits, immerhin bis auf einen gewissen Grad gelöst, dadurch, dass beide aus der Sphäre des unmittelbar Natürlichen in die des Sittlichen sich

erhoben haben. Aber freilich nur bis auf einen gewissen Grad! Das Sittliche, zu welchem sich der Chinese erhoben hat, ist doch noch nicht das wahrhaft Sittliche, nicht die mit Ueberwindung der Natur sich aus sichselbst heraus schaffende geistige Freiheit, die aus dem natürlichen Menschen einen neuen Menschen, einen Geistesmenschen erschafft und über der natürlichen Welt ein Reich Gottes gründet; es ist vielmehr erst das natürlich-Sittliche, die durch die mässigenden Einflüsse der Vernunft eingeschränkte und kultivirte Natürlichkeit. So ist auch der chinesische Staat nur ein Naturstaat*), ähnlich dem Bienenstaat, in welchem Naturgesetze, zwar höherer Art als die physischen, aber eben doch nur Gesetze einer unfreien Nothwendigkeit durchaus walten Die Abhängigkeit des Einzelnen von dieser Macht ist daher doch wieder von der Art, dass sie die freie Persönlichkeit nicht aufkommen lässt. Der einzelne Mensch ist nur ein durchaus selbstloses Atom des Ganzen, welches eben nur in seiner Allgemeinheit das Unendliche und Göttliche ist, des Staats; für sich betrachtet ist der Einzelne nur das schlechthin Endliche und Nichtige, welches das Allgemeine, das Unendliche nur ausser sich hat in den objektiven sittlichen Lebensmächten, nicht auch in sich selbst als den eigenen individuellen Lebensgrund und Lebenszweck. Der Einzelne ist eigentlich nur Naturwesen, das Sittliche liegt nur in der Gesellschaft, im Ganzen; daher fehlt dem Individuum die Freiheit, sich aus sichselbst heraus sittlich zu bestimmen, im Unterschied und sogar im Gegensatz zu seiner Bestimmtheit durch die Gesellschaft; es fehlt ihm die Fähigkeit, durch originale Ideen und schöpferisch-freie Thaten fortbildend und reformirend auf das Gesammtleben einzuwirken, denn diese Fähigkeit liegt nur in der unendlichen Macht der Persönlichkeit, des individuellen Geistes, des Genius. Daher der bekannte stationäre Charakter der chinesischen Geschichte; ihr Mangel an derjenigen geistigen Lebendigkeit, die sich im unermüdlichen Fortschritt, in der Entwicklungs- und Vervollkommnungsfähigkeit und Bedürftigkeit erweist, ihr Mangel an heroischen Geistern und heroischen Thaten. Die Missachtung der freien

*) S. Wuttke, a. a. O. p. 148.

Persönlichkeit oder vielmehr das faktische Nichtvorhandensein einer persönlichen Freiheit zeigt sich namentlich auch in dem eigenthümlichen Charakter ihrer Moral, welche vom Recht, vom Staatsgesetz gar nicht unterschieden wird; alle Pflichten, auch derartige wie Pietät gegen die Eltern, Dankbarkeit gegen Wohlthäter u. dgl., sind bürgerliche Pflichten, welche durch Staatsgesetze eingeschärft und durch staatlichen Zwang aufrecht erhalten werden; natürlich! denn, wenn die allgemeine Vernunft nur im Ganzen des Staats, nicht auch im einzelnen Individuum ihr objektives Dasein haben kann, so kann nur jener wissen, was recht und gut ist, und kann nur jener es in's Werk setzen durch pädagogische Bevormundung des Einzelnen; allerdings nicht bloss durch die Kriminaljustiz, sondern namentlich auch durch die Volkserziehung in der Schule. Und diess ist wieder ein Punkt, durch welchen sich das chinesische Volk seit Jahrtausenden vor allen Völkern der Erde ausgezeichnet hat: Der chinesische Staat sieht es als seine wichtigste und heiligste Aufgabe an, durch allgemein verbreitete Schulbildung die Vernunft, die in der Regierung ihr Organ hat, zu einem Gemeinbesitz aller Schichten der Bevölkerung zu machen; so hat der unfreie Chinese die Pflicht, sich vom Staat bilden zu lassen, während der freie Europäer (mit Ausnahme des Deutschen) das Recht hat, sein Leben lang ungebildet und thierisch roh zu bleiben! Aber freilich auch die Schule trägt in China denselben stationären Charakter, wie das ganze übrige Staatswesen; sie wirkt durchaus nicht geistig weckend und belebend, zum Selbstdenken anregend, sondern sie überliefert nur den traditionellen, ewig unveränderlichen Stoff und bewirkt dadurch nur eine Civilisation von der Art, wie wir sie auch in Europa nicht so gar selten im Bunde mit Bornirtheit und grasser geistiger Stagnation erblicken; die Schule China's erzieht nicht, sondern „dressirt" nur. — Wie der chinesische Staat innerhalb seiner selbst keine Freiheit anerkennt und duldet, so auch erkennt er keine gleichberechtigte Existenz ausserhalb seiner Grenzen an; der chinesische Staat allein ist das „Reich der Mitte", das Abbild des Himmels, das objektive Dasein der Weltvernunft; was ausserhalb seiner ist, kann nur vernunftloser Stoff sein, der keinen Anspruch auf Anerkennung,

ja kaum auf Beachtung seiner Existenz seitens des Chinesen machen darf. So umschanzt sich dieses Volk durch seinen Dünkel mehr noch als durch seine Mauer gegen die Berührungen und Einflüsse des Auslands und beraubt sich damit selbst der fruchtbarsten Quelle lebendigen Fortschritts, welche im Wechselverkehr der verschiedenen Völker liegt. Diese Bornirtheit des Staats gegen aussen beruht aber auf derselben Grundanschauung, wie die Unfreiheit der einzelnen Staatsbürger gegenüber dem Staat; darauf, dass der Staat immer schon als vollkommen gilt, als das objektive Dasein des göttlich-vollkommenen Lebens. Wie im Naturleben kein Fortschritt ist, sondern jede Gattung immer bleibt, was sie ist, so auch nicht in dem nur natürlich-sittlichen Leben der Gesellschaft China's. Es fehlt hier die Zweckbeziehung auf ein absolutes sittliches Ideal, wie es dem christlichen Bewusstsein in der Idee des Reiches Gottes als nie rastender Stachel des sittlichen Fortschritts eingesenkt ist. Und am absoluten sittlichen Ideal fehlt es darum, weil es auch an einem absoluten sittlichen Prinzip fehlt; das menschliche Leben ruht nicht auf dem Zweckgedanken einer absoluten schöpferischen Intelligenz, sondern nur auf den abstrakten Prinzipien Kraft und Stoff d. h. es ruht in letzter Instanz nur auf dialektisch-raffinirten Naturmächten, darum kommt es auch nie über eine durch Kultur raffinirte Natürlichkeit oder über eine instinktive, unfreie Sittlichkeit hinaus. Es erhebt sich der chinesische Geist wohl über die Endlichkeit der unmittelbaren Natürlichkeit, aber er erhebt sich nicht zu einem unbedingt und übernatürlich Unendlichen, sondern bleibt bei relativen geistigen Allgemeinheiten, wie Sitte und Staat, stehen; in der Abhängigkeit von diesen ist er zwar freier, als in der Abhängigkeit von einer blinden Naturmacht oder von dem Schicksal; aber zu der vollen Freiheit hat er sich noch nicht erhoben, welche die Abhängigkeit des erlösten Menschen von seinem erlösenden Gott einschliesst, welche „der Geist des Herrn“ *) schafft.

*) 2. Cor. 3, 17.

3. Abschnitt.
Religionen des Uebernatürlichen.

5. Kapitel.
Erhebung über die Natur-Abhängigkeit durch negativ-sittliche Selbsterlösung: Brahmanismus und Buddhismus*).

Nachdem die Arier aus dem Indusland gegen Osten vorgedrungen waren und das Gangesland erobert hatten, trat in Glauben und Sitte dieses Volks eine radikale Aenderung ein. Die alten lebensvollen Naturgötter der Elemente, der Luft, des Feuers, des Lichts, traten zurück hinter einer farblos abstrakten Ureinheit, aus welcher durch phantastisch ausgedachte Emanation die Welt entstanden sein sollte; im Leben des Volks aber wurde das freie Selbstgefühl, der kräftige Mannesmuth, das thatkräftige Streben und der lebensfrohe Genuss gesunder Natur geknickt und gebeugt; unter der glühenden Sonne der tropischen Natur erschlaffte das Lebensmark des Volks und die entnervte Kraft wurde von der hierarchischen Priesterkaste mit leichter Mühe in die Bande eines finstern Dogmatismus und einer grauenvollen Ascese geschlagen. Die Aenderung des alt-arischen Götterglaubens in den Pantheismus der Brahmanen ist auf doppeltem Wege zu Stande gekommen: auf positiv-theologischem und auf spekulativem; jener führte zur Idee des Brahma, dieser zur Weltseele (Atma), welche zuletzt kombinirt wurden und dadurch das ebensowohl theologisch-priesterliche, als spekulative System des Brahmanismus ergaben.

Wir haben oben (1. Abschn. 2. Kap.) gesehen, dass die Arier am Indus den Kultushandlungen des Menschen, Opfer und Gebet, eine die Götter zwingende Kraft zuschrieben. Diese Idee wurde für die Folgezeit verhängnissvoll; die Kraft des Kultus, der menschlichen Andacht war dadurch selbst

*) Literatur: Köppen: „Die Religion des Buddha und ihre Entstehung". Wuttke: „Geschichte des Heidenthums", II, p. 230—597. Dunker: „Geschichte des Alterthums" II (5. Buch), p. 39—393.

etwas Göttliches, ja eigentlich das Uebergöttliche, sofern es ja die Götter zu zwingen vermochte. Wurde diese Kraft dann vollends personificirt oder nur irgendwie hypostasirt, so hatte man eine neue Gottheit, welche den alten Naturgöttern nicht nur völlig unähnlich, sondern auch wesentlich überlegen war und sie daher mit der Zeit nothwendig verdrängen musste. Und die Ansätze zu solcher Hypostasirung und Personificirung der Kraft des Kultus sehen wir schon sehr frühe auftauchen. So wurde Soma, das Trankopfer, zugleich als selbständiges göttliches Wesen in Liedern angerufen, insbesondere aber war das Opferfeuer, Agni, welches die Gaben zu den Göttern hinaufträgt, der mächtige Gott, welcher die andern Götter, die ja der Opfer zu ihrer Stärkung bedürfen, ernährt. Aber was dem Opfer seine Kraft, die Götter zu zwingen, gab, war doch erst die Kraft des Wortes, der Anrufung, des Gebets; daher heissen die Priester vorzugsweise die „Beter" (Brahman) und daher erhält schon frühe Agni, der Gott des Opfers, den Beinamen Brahmanaspati d. h. Herr der Beter oder des Gebets. Wie nun auch sonst aus den Prädikaten der Götter in der Naturreligion sehr leicht, mittelst einfacher Hypostasirung der Eigenschaft in einem Wesen, besondere Götter sich bilden, so wurde auch Brahmanaspati aus einem Prädikat des halbsinnlichen Agni bald zu einem selbständigen Gott von wesentlich übersinnlicher, abstrakter Natur, als Gott der Andacht und des Kultus, Vertreter des Priesterthums unter den Himmlischen. Hatten aber hiemit die Priester einen Spezialgott als Schutzpatron, so war es sehr naheliegend, dass dieser mit der Zeit ebendieselbe Stellung zu den andern, den Volksgöttern, einnahm, welche die Priester selbst dem Volke gegenüber sich in der neuen Heimath des Gangesthals zu erringen gewusst hatten: er wurde der oberste Gott. Freilich unter seinem alten Namen, welchem die Erinnerung an seine Abhängigkeit von Agni zu misslich anhaftete, konnte der Priestergott sich nicht zum Hauptgott aufschwingen. Nun hatte man aber ohnediess schon dem Brahma d. h. dem Gebet in halbbildlicher Redeweise nachgerühmt, dass es der Mund der Götter sei, welcher dieselben nähre, oder dass es die Waffe Indra's sei, mit welcher er die Höhle Vritra's sprenge, d. h.

man hatte das Gebet für die Kraft der Götter und damit für das Urgöttliche selbst erklärt. Was lag nun näher, als dass die Priester ihren Spezialgott, den „Herrn des Gebets", noch weiter so sublimirten, dass er mit dem seinerseits schon bisher vergöttlichten „Gebet" in Eins zusammenfiel? Oder vielmehr liess man auch künftig beide nebeneinander bestehen: das abstractum Bráhma = Gebet und das concretum Brahmá = Gebetsgott; jedenfalls aber hatte man durch diese Umwandlung des Brahmanaspati in Brahmá soviel erreicht, dass er in dieser abstrakteren Form sich zum obersten und Hauptgott, welcher der transcendenten Urgottheit Bráhma schon dem Namen nach auf's engste verwandt war, eignete. Die Doppelform des Brahma als concretum und abstractum scheint mir bei dieser Entstehungsweise am einfachsten erklärlich und ebendaher auch schon das Ursprüngliche*) zu sein; es lag darin zugleich der wesentliche Vortheil, dass man einerseits in dem concretum Brahmá den speziellen Priestergott neben andern Göttern und als Ersten unter denselben beibehalten konnte, worauf man natürlich im Interesse des Priesterthums nicht wohl verzichten mochte; und zugleich doch auch andererseits in dem abstractum Bráhma ein schlechthin transcendentes Wesen, eine Urgottheit, hatte, welche sich trefflich eignete zur Kombinirung mit der Weltseele Atma, dem Resultat der philosophischen Spekulation. — Inzwischen hatte nehmlich die rein philosophische Spekulation der Inder auf ganz selbständigem Wege demselben monistischen Ziele zugesteuert, wie die theologisch-dogmatische Reflexion. Begünstigt war diese monistische Richtung bei den Indern schon früher dadurch, dass bei ihrer überaus regsamen Phantasie die einzelnen Naturgötter nie zu ganz bestimmten Gestalten sich fixiren konnten; ihre Begriffe zerflossen immer etwas in einander; und namentlich war es eine Liebhaberei dieser Naturreligion, je denjenigen Gott, an den sich gerade das Gebet richtete, als den ersten und grössten zu rühmen. Möglich, dass auch noch durch nähere Berührungen der einzelnen Stämme eine Fusion der einzelnen Götterge-

*) Was Köppen, p. 30, wenigstens als Möglichkeit hinstellt, ohne sich bestimmter für diese oder eine andere Auffassung zu erklären.

stalten herbeigeführt und so die monistische Gottheit vorbereitet wurde. Doch erst im Gangesland unter den Einflüssen dieser grossartigeren und doch auch wieder im gleichmässigen Kreislauf der Erscheinungen einheitlicheren Natur vollendete sich der spekulative Gedanke der einheitlichen Weltseele. Wir sehen denselben schon bei einem der ältesten Erklärer der alten Lieder der Veden in einer noch unbeholfen-naiven und doch schon höchst energischen Weise durchbrechen: „Damals war weder Sein noch Nichtsein, weder Welt, noch Luft, noch etwas darüber. Wo war denn die Hülle aller Dinge? wo der Behälter des Wassers? wo die unergründliche Tiefe der Luft? Tod war nicht noch Unsterblichkeit noch Unterscheidung des Tags und der Nacht. Aber tat („das“) athmete, ohne zu hauchen, versenkt in seine Selbstsetzung. Ausser dieser war nichts. Finsterniss war Anfangs in Finsterniss gehüllt, das Wasser ununterscheidbar und Alles verworren in Ihm. Das Sein ruhete in der Leere, welche es trug, und diese Welt wurde durch die Kraft seiner Andacht hervorgebracht. Zuerst bildete sich Verlangen in seinem Geiste und diess wurde der erste Same. So haben die Weisen, nachdenkend in ihren Herzen, die Fessel des Seins im Nichtsein*) erklärt.“ Wir sehen hier deutlich, wie der indische Geist auf die Konstituirung einer einheitlichen Gottheit als Urgrunds der Welt hinstrebte, wie es ihm aber anfangs fir dieses gesuchte X noch an jedem Namen fehlte; denn das „Das“ oder „Jenes“ (Tat oder Aum) ist ja offenbar nur eine Bezeichnung des Namenlosen, des Unbekannten. Indem man dann dieses X als den übersinnlichen Träger des Weltlebens, die beharrliche Substanz in den wechselnden Erscheinungen auffasste, gab man ihm den Namen Seele, Weltseele oder grosse Seele (Atma und Paramatma); auch als Geist (Puruscha) oder als Weltschöpfer (Pradjapati) wurde es bezeichnet — lauter Bezeichnungen, die sich noch innerhalb philosophischen Gebiets hielten und daher nicht theologisch zu verwerthen waren. Zur praktischen Bedeutung gelangten diese Resultate der Spekulation erst, als die Priester sich ihrer bemächtigten und das metaphysische Urwesen identificirten mit ihrem Bráhma,

*) D. h. das im Nichtsein noch gebundene, unwirkliche, aber doch schon als Potenz, Trieb und Verlangen vorhandene Sein.

der Idee des Gebets, der heiligen Andacht, des Kultus und Priesterthums. So gipfelte die alt-arische Vorstellung von der allmächtigen Kraft des Gebets in der Konsequenz, dass das Gebet oder der Gebetsgeist selbst zur wesentlichen Allmacht, zum Urgrund des Seins erhoben wurde, dem dann der Gebetsgott Brahmá und weiterhin die Beter, die Brahmanen, zunächst sich anreihten. Die Vergöttlichung des Gebetsgeists war zugleich eine Vergöttlichung des Priesterstandes und hatte in dieser letztern auch ihr Motiv — ein Gedankengang, der sich deutlich in dem noch jetzt bei den Indern zu hörenden Syllogismus ausspricht: „Das Weltall ist in der Gewalt der Götter, die Götter sind in der Gewalt der Gebete, die Gebete sind in der Gewalt der Brahmanen; folglich sind die Brahmanen unsere Götter.“

Während nun an und für sich weder das abstrakte Wesen Bráhma's, noch der Brahmá, die Personifikation priesterlicher Allmacht, jemals zu unmittelbarer religiöser Bedeutung, zur Anerkennung und Verehrung im Volksbewusstsein gelangen konnten, war doch ihre mittelbare Bedeutung für die Gestaltung der religiösen Weltanschauung um so grösser. Und zwar war es zunächst wieder ein philosophischer Gedanke, dessen sich das theologische System bemächtigte, die Lehre nehmlich von der Emanation der Welt aus Brahma. Bráhma ist Prinzip der Welt, aber nicht im Sinn eines bewussten Schöpfers oder Bildners, sondern des eingewickelten Keims, aus welchem die Welt sich entwickelt. „Wie die Fäden aus der Spinne, der Baum aus dem Keime, das Feuer aus der Kohle, der Strom aus der Quelle, die Woge aus dem Meeresspiegel, so geht die Welt aus Brahma hervor“; beide sind eins und dasselbe, nur der Form nach verschieden, Brahma die unentfaltete Welt, die Welt das entfaltete Brahma, jenes das einfache und ruhende, diese das mannigfaltige und bewegte Sein. Indem nun aber das Brahma sich zur Welt entwickelt, geht es aus sich, seinem Insichverschlossensein heraus, entfernt sich damit von seinem eigentlichen Wesen und wird in absteigendem Stufengang immer schlechter, sich selbst unähnlicher, getrübter und unreiner. Die ganze Welt stellt die Stufenleiter von Emanationen aus Brahma dar, die, je weiter von ihm entfernt, desto schlechter sind. Drei Regionen werden dabei namentlich unter-

schieden, zunächst kosmische Potenzen darstellend, die aber auch in der Menschheit als sociale Ordnungen wiederkehren: die Region des Lichts und des Guten, der Götterkreis; die Region der Leidenschaft, des zwischen Licht und Finsterniss, Gut und Böse schwankenden Menschen; die Region der Finsterniss und des Todes, des Untermenschlichen, Unreinen. — Diese philosophische Emanationslehre gewann nun für die Inder die höchste Bedeutung dadurch, dass sie von den Brahmanen theils in theoretisch-dogmatischer, theils in socialistisch-politischer, theils in kirchlich-praktischer Weise verwerthet wurde, um zur Grundlage des dogmatisch-hierarchischen Systems zu dienen.

In theoretischer Beziehung wurden aus der Emanationslehre die Dogmen vom Weltübel und von der Seelenwanderung gefolgert. Da die Welt des Einzelnen und Vielen durch die Selbstentäusserung Brahma's entsteht, so ist sie das Gottentfremdete, Gottlose; inbesondere das materielle Dasein, beim Menschen das Leibesleben, ist, als das vom reinen übersinnlichen Wesen Brahma's am weitesten entfernte, auch das schlechthin Unvollkommene, Werth- und Berechtigungslose, die Schranke, welche der Mensch nicht gründlich und schleunig genug abthun kann, um sich mit Brahma wieder zu vereinigen. Denn die Rückkehr der Wesen aus der Entfernung von Brahma zur Wiedervereinigung mit ihm, das ist die andere Seite des Weltkreislaufes; und dieser rückläufige Prozess muss dieselben Stadien durchlaufen, wie der Prozess des Hervorgangs. Daraus würde nun zwar noch nicht unmittelbar die Seelenwanderungslehre folgen, denn es ist ja zunächst nur das eine Leben und Wesen Brahma's, das sich in diesem Kreislauf des Ausgehens aus sich in die Welt und Zurückgehens aus der Welt zu sich bewegt; aber sofern es in dieser Selbstbewegung doch nur wirklich ist in Form der Vielheit der Einzelwesen, so konnte, was zunächst nur vom Allleben Brahma's gilt, auch auf die Einzelwesen d. h. auf die unsinnlichen Träger der Einzelexistenzen, auf die Seelen übertragen und somit von diesen ausgesagt werden, dass sie in ab- und aufsteigender Linie sich durch die Stufenleiter der Kreaturen hindurch bewegen. Ursprünglich war wohl auch diess die Meinung der brahmanischen Seelen-

wanderungslehre, dass jede einzelne Seele durch alle Stufen und Formen der Welt hindurch sich bewegen müsse. Allein so gefasst, wenn die Wanderung der Seele eines Jeden in unabänderlichem Naturprozess alle Formen durchzumachen hätte, bot die Lehre begreiflicher Weise keinen Hebel für priesterliche Beeinflussung der Menge. Wohl aber bot sie diesen, sobald die Richtung der Wanderung, ob auf- oder abwärtsgehend, und überhaupt die bestimmte Form, welche die abgeschiedene Seele wieder annehmen soll, vom Verhalten bei Lebzeiten, von Verdienst oder Verschuldung abhängig gedacht wurde. Damit war nun zwar die Stetigkeit der Bewegung nothwendig durchbrochen und somit der ganze dieser Theorie zu Grunde liegende spekulative Gedanke vom Kreislauf des Alllebens so ziemlich fallen gelassen; allein ob auch die philosophische Wurzel abstarb, so war dafür eine um so wichtigere theologische Frucht gewonnen: das Dogma von der Vergeltung aller Schuld des jetzigen Lebens in den künftigen Wiedergeburten. Welch' wunderliche Weltanschauung sich daraus ergeben musste, liegt auf der Hand; in Allem, was lebt, sieht nun der Mensch eine ihm gleichartige Seele, mit ihm zu gleicher Wanderschaft verdammt, und was heute Mensch und Pflanze ist, kann morgen die Rollen vertauscht haben; alle aber verbindet das gleiche Verhängniss: zu büssen — wenn auch in verschiedenem Grade der Unseligkeit — für frühere Schuld; die ganze Welt wird zur Strafanstalt! Wie furchtbar aber dieser Gedanke einer rastlosen und unabsehbar langen Wanderung durch alle möglichen Existenzen, durch immer erneute Plagen des Lebens und Qualen des Sterbens für den Orientalen sein musste, mag man ermessen, wenn man bedenkt, dass ihm nichts über Ruhe gieng! Zu diesen Schrecken der Wiedergeburten kam aber noch überdiess auch die Hölle als Vergeltungsort. Das Lichtreich Jama's, welches nach früherer arischer Vorstellung die Seelen der Guten in sich aufnehmen sollte, wurde von den Brahmanen in eine unterirdische Hölle mit verschiedenen Strafregionen verwandelt, in welchen die schlimmsten Sünder noch vor Antritt ihrer Reinigungswanderung durch unabsehbar viele irdische Existenzen hindurch mit allen Qualen, welche indische Phantasie aussinnen konnte, gemartert werden sollten.

Diess das Dogma, welches aus der Emanationslehre gewonnen wurde; nicht minder tief in's irdische Leben einschneidend waren die social-politischen Konsequenzen: die Kastenordnung. Es versteht sich freilich von selbst, dass dieselbe auf bloss theoretischen Grundlagen nicht hätte gegründet werden können, wäre sie nicht schon vorher aus anderweitigen Ursachen vorhanden gewesen. Unter letzteren steht obenan der Rassenunterschied zwischen den unterworfenen schwarzen Urbewohnern des Gangeslandes und den Eroberern, den weissen Ariern; die scharfe Sonderung, die durch die Natur der Sache zwischen diesen beiden bestand, konnte nicht verfehlen, auch auf die Arier selbst in der Weise zurückzuwirken, dass die eben auch jetzt, seit der festen Ansiedlung im Gangesland, sich allmählich bildende Sonderung von Ackerbauern, Kriegern und Priestern zur scharfen Scheidung der Kasten sich verfestigte. Diese geschichtlich gewordenen Unterschiede wurden nun aber von den Brahmanen mittelst Anwendung der Emanationslehre zu ewigen und metaphysisch-nothwendigen göttlichen Institutionen erhoben; sie bezeichnen nehmlich die verschiedenen Stufen des Hervorgehens der Menschheit aus Brahma in absteigender Linie: zuerst ist der Brahmane, dann der Krieger, dann der Ackerbauer und zuletzt der Çudra d. h. der schwarze Eingeborne dem Brahma entströmt; da nun mit der Entfernung vom Ursein Brahma's die Unvollkommenheit und Unreinheit zunimmt, so ist jene Stufenleiter des Hervorgehens aus Brahma zugleich die der höheren und niederen Vollkommenheit. Diess wird auch so ausgedrückt: Aus dem Ursein Bráhma gieng zuerst der Priestergott Brahmá hervor und dieser liess dann aus seinem Haupt die Brahmanen, aus seiner Brust die Krieger, aus seinem Unterleib die Ackerbauer und aus seinen Füssen die Çudras hervorgehen; darnach kommt den Brahmanen die weise Leitung, den Kriegern die muthige Vertheidigung, den Ackerbauern die Sorge für physische Lebenserhaltung und den Çudras schlechthin Dienstbarkeit zu. Vom Brahmanen wird gesagt: „Kraft seiner Erstgeburt und weil er aus dem edelsten Theil Brahmá's hervorgieng, ist er Herr und Haupt aller übrigen Menschen und der ganzen Schöpfung. Denn unter

allen erschaffenen Dingen haben die belebten den Vorzug, unter den belebten die verstandbegabten, unter diesen die Menschen und unter den Menschen die Priester. Alles, was die Welt in sich schliesst, ist in Wahrheit, wenn auch nicht dem Anschein nach, Eigenthum des Brahmanen; durch seine Erstgeburt und die Erhabenheit seiner Abkunft hat er ein Recht auf Alles, was existirt, und alle übrigen Sterblichen danken Alles, was sie sind und haben, selbst ihr Leben, nur dem Wohlwollen und der Grossmuth der Brahmanen.“ Gleichwohl verbindet die Brahmanen mit den beiden nächsten Kasten wenigstens noch die Stammesgemeinschaft und diess wird auch durch das brahmanische Gesetz dadurch anerkannt, dass die drei obersten Kasten unter dem gemeinsamen Namen der „Zweimalgebornen“ (Dwidjas) zusammengefasst und den Çudras gegenübergestellt werden; die zweite Geburt nehmlich ist die feierliche Aufnahme in den Kultusverband mittelst Anlegung der heiligen Schnur; nur diese Zweimalgebornen haben gemeinschaftliche Opfer und Riten und dürfen die heiligen Bücher, die Veden, lesen; von all' dem d. h. überhaupt von der Religionsgemeinschaft sind die Çudras ausgeschlossen. — Diese Kastenunterschiede sind nun nach brahmanischer Lehre so unwandelbar als die Weltordnung selbst, denn sie sind selbst ein Theil der kosmischen Ordnung, wie sie im Wesen Brahma's, im Umschwung des Universums begründet ist. Die von Gott selbst gezogenen und im ewigen Auf- und Niedersteigen der Seelen feststehenden Schranken dürfen daher schlechterdings nicht durchbrochen werden, jeder Uebergang, jede Vermischung derselben ist eine Auflehnung gegen das göttliche Gesetz des Lebens selber. Wohl ändern die Seelen in künftigen Wiedergeburten die Kasten, je nach Verdienst oder Schuld auf- oder abwärtssteigend, aber während des einzelnen Lebensverlaufs die Schranken zu überspringen, wäre ein ebenso widernatürlicher Frevel gegen die ewigen Ordnungen, als wenn ein Stein als solcher Pflanze, ein Thier mit seinem thierischen Leib Mensch werden wollte. Das Connubium zwischen den Kasten ist zwar in soweit gestattet, dass Männer aus höheren Kasten Weiber aus niederen nehmen dürfen, doch nicht als einzige und erste Frau, und die Kinder solcher Mischehen sind immer einer Mischrasse angehörig, die unter der des

Vaters steht und je nach den Kreuzungsverhältnissen mehr oder weniger unrein ist.

Den Schlussstein des brahmanischen Systems bildet nun aber die religiöse Moral, die kasuistische Lehre von den Verunreinigungen und deren Sühnung und von der Ascese. Das ganze Leben des Inders war bis in das kleinste Detail der täglichen Verrichtungen, bis auf die natürlichen Vorgänge des körperlichen Lebens hinaus mit einem Netz von Vorschriften umsponnen, die jede Regung und Bewegung des Geistes und des Körpers bis zum letzten Athemzug in Fesseln schlugen. Und so unübersehbar mannigfach waren sie, dass es jedem Menschen, vollends aber dem Laien trotz der peinlichsten Sorgfalt schlechterdings unmöglich war, sich von Verfehlungen und Verunreinigungen frei zu erhalten, deren kleinste schon, wenn sie ungesühnt blieb, im Stande war, ihm die Hölle und die Wiedergeburt im niedrigsten Thierleib zuzuziehen. Verunreinigend wirkte nicht nur die Berührung eines Leichnams oder eines Tschandala (Menschen aus der verworfensten Mischrasse), sondern auch schon das Betreten eines Orts, wo Ueberreste eines Menschen oder Thieres, wie Knochen, Haare, Nägel, Unrath und dergl. gelegen haben; ferner der Gebrauch von nicht ganz reinen, wenn auch für rein gehaltenen Gefässen, der Athem eines Menschen, der Branntwein getrunken oder Knoblauch, Zwiebel und dergl. gegessen hat; es verunreinigen endlich alle unwillkührlichen Absonderungen des eigenen Leibs. Für alle diese und schwerere Vergehen war nun ein genaues System von Reinigungen und Sühnungen im brahmanischen Gesetzbuch („Gesetz Manu's") vorgeschrieben. Bei leichteren Vergehen, wie Verunreinigung des Körpers durch seine eigenen Aussonderungen oder Berührung von Unreinem sollte durch Fasten, Hersagen von Gebeten, Waschung mit Kuhmist und Trinken von Kuhurin gebüsst werden; schwerere Sünden, wie Genuss von Branntwein, erforderten qualvolle, ja bis zum Selbstmord sich steigernde Sühnungen, wie z. B. Trinken heisser Butter oder heissen Kuhurins bis der Tod eintritt. Wer unvorsätzlich eine Kuh getödtet hat, muss ein Vierteljahr lang eine andere Kuh auf Schritt und Tritt begleiten und ihr wie ein Sklave aufwarten. Wer absichtlich einen

Brahmanen getödtet, muss sich selber in's Feuer stürzen. — Allein die genaue Befolgung aller dieser Reinheitsgesetze, der Vollzug aller Sühnungen, die willige Uebung der Pflichten, welche die Weltordnung jedem Stand und jedem Wesen angewiesen, das friedliche Verhalten gegen Menschen und die Schonung der Thiere und Pflanzen, selbst das eifrige Lesen der heiligen Schriften — diess Alles konnte zwar vor Hölle und Wiedergeburt in niederen Regionen bewahren, auch den Läuterungsprozess beschleunigen, nicht aber die Wiedergeburt überhaupt aufheben. Alle jene Reinigkeitsgesetze hielten nur den gröbsten Schmutz fern, hoben aber immer noch nicht das natürliche Leben selbst auf, welches als äusserste Selbstentäusserung Brahma's die unübersteigliche Scheidewand zwischen jedem Wesen und dem Brahma bildet. Nun liegt aber die höchste Aufgabe jeder Seele in der völligen Rückkehr zum göttlichen Ursprung, zu Brahma; nur mit dieser hat sie auch das Ende ihrer Wanderungen erreicht, nur wenn sie ganz in Brahma ein- und aufgegangen ist, hat sie Ruhe von der Qual der endlosen Wiedergeburten. Diese völlige Rückkehr zum reinen Geist Brahma wird nur ermöglicht durch völliges Abthun des sinnlichen Lebens, völlige Ertödtung der leiblichen Natur, völliges Abbrechen aller Beziehungen zur äussern Sinnenwelt, durch ascetische Entsinnlichung, Selbstertödtung. Auch dieser Prozess ist von den Brahmanen in ein System gebracht. Das erste Stadium ist das des Einsiedlers, der im Walde lebt, mit Baumrinde oder Thierfell bekleidet, von Früchten und Wurzeln sich nährend, auf blosser Erde schlafend, stets mit Lesen der heiligen Schriften und Betrachtung darüber beschäftigt. Das zweite Stadium geht fort zu körperlichen Selbstpeinigungen; Sichwälzen auf rauhem Boden, den ganzen Tag auf einem Fuss oder auf den Zehen stehen, in der Regenzeit den nackten Leib dem Regen, in der heissen Zeit der Sonnengluth aussetzen und überdiess hart an's Feuer sitzen: — Das sind Mittel, um den Körper „durch die Gluth der Kasteiungen zu dörren". Hat der Ascet dadurch die vollendete Herrschaft über seinen Leib gewonnen, so tritt er in das letzte und höchste Stadium: er versucht es, bei lebendigem Leib sich in Brahma zu versenken; in völliger Einsamkeit und steter

Sammlung unterdrückt er in sichselbst jede Eigenschaft, die der göttlichen Natur Brahma's unähnlich ist, und jede andere Vorstellung, jeden andern Gedanken und koncentrirt seine ganze geistige Thätigkeit in dem einen Gedanken Brahma's; „das Brahma muss gedacht werden im Schlummer der innersten Kontemplation, feiner als ein Atom und glänzender als Gold". Bedenken wir, dass Brahma das eine, reine und wechsellose Ursein ist, so ist diess Aufgehen im Gedanken Brahma's soviel als völlige Abstraktion von jeder Bestimmtheit des Wirklichen, Entleerung des Bewusstseins von jedem bestimmten d. h. überhaupt von jedem Inhalt, ein Starren in's Leere. Damit wurde die ascetische Selbstertödtung auch vollends nach der Seite des geistigen Lebens hin vollendet.

So gewiss nun aber auch diese Ascese und mystische Kontemplation der Schlussstein des ganzen Systems der gottesdienstlichen Verrichtungen, Opfer, Reinigungen, Büssungen und Sühnungen ist, so gewiss geht sie andererseits doch auch wieder über dasselbe hinaus und durchbricht den geschlossenen Organismus der hierarchischen Institutionen: sie birgt in ihrem Schoosse schon eine Emanzipation vom hierarchischen Despotismus in Kraft der freien Subjektivität. Die innere Divergenz beider Richtungen lässt sich schon vor dem eigentlichen Auftreten der Heterodoxie nicht verkennen. Die Prärogative des Brahmanen war durch die Würde des Asceten, die jedem Zweimalgebornen zugänglich war, mindestens in Frage gestellt; denn die Kastensonderung trat zurück und konnte als das Untergeordnete erscheinen gegenüber dem freigewählten Stand des Asceten. Ueberhaupt beruhte aber auch das ganze sociale System auf der Erblichkeit, also auf Ehe und Familie, welche zu gründen daher für jeden Zweimalgebornen religiöse Pflicht war. Der Widerspruch dieser Pflicht mit der Enthaltsamkeit des Asceten wurde nun zwar vom Gesetzbuch dadurch ausgeglichen, dass die ascetische Carriere dem Mann erst für sein höheres Alter, wenn er schon Enkel habe, empfohlen wurde. Allein es konnte nicht fehlen, dass die im spiritualistischen Prinzip begründete Höherschätzung der gänzlichen Ehelosigkeit gegenüber dem Familienleben allmählig zur Anerkennung kam und die brahmanische Gesellschaftsordnung sprengte. Insbesondere aber ist zwischen den

beiden Heilswegen: dem kirchlich-gesetzlichen und dem mönchisch-kontemplativen von Haus aus ein ganz prinzipieller und radikaler Gegensatz, der nothwendig zum Bruch führen musste; dem Asceten, der auf dem innerlichen Wege der Versenkung in das Urwesen, der Mystik und der Kontemplation die Erlösung anstrebte, musste der kirchliche Gehorsam gegen die äussern Gesetzesvorschriften mit ihrem tausenderlei Detail, ihren Speise- und Reinigungsgesetzen, ihren Opferritualien, ihrem Almosen, Gebetehersagen, Vedalesen, kurz der Gesetzes- oder Werkdienst sehr werthlos erscheinen; und es ist daher im höchsten Grade bezeichnend, dass noch vor dem Auftreten der Heterodoxie inmitten der orthodoxen Kreise selbst eine gründliche Verachtung der Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit als eines bornirten Standpunktes unverhohlen ausgesprochen wird; von der Höhe der freien und innerlichen Mystik aus erscheint der kirchlich-gesetzliche Werkdienst als überwundener Standpunkt und eben darum ist jene Mystik die Vorläuferin der Reformation, die vom kirchlichen Gesetz befreit*).

Neben der Ascese und Mystik seines Mönchsthums hatte das Brahmanenthum aber auch seine theologische Schulphilosophie oder Scholastik, welche anfangs im Dienst des hierarchischen Systems stehend, diesem doch bald über den Kopf wuchs und der buddhistischen Reformation ebensosehr auf theoretischem Wege vorarbeitete, wie jene Mystik auf praktischem. Die brahmanische Theologie besteht aus zwei Theilen, einem exegetisch-historischen und einem philosophischen; da jener an die Veden anknüpft, so wird das ganze System Vedanta, d. h. Ende der Veden genannt; ein anderer Name dafür ist Mimansa, d. h. Forschung, welche in die Werkforschung oder Karma-Mimansa, den positiven

*) Wir brauchen wohl nicht erst zu erinnern an das ähnliche Verhältniss der mittelalterlichen Mystik zur Reformation Luthers. Nur das sei bemerkt, dass auch hier, wie in Indien, die Opposition der Mystik gegen die kirchliche Hierarchie hauptsächlich im Mönchsthum vertreten war (Franziskaner); wie ja auch Luther selbst aus dem Mönchsstand hervorgieng. Das Mönchsthum bildete bei der deutschen wie bei der indischen Reformation den Durchgangspunkt von der Aeusserlichkeit und Unfreiheit der Kirche zur Innerlichkeit und Freiheit des Subjekts.

Theil, und die Brahmaforschung, den spekulativen Theil, zerfällt. Der positive Theil handelt zuerst von der Autorität der heiligen Schriften, der Veden, als einer göttlichen Offenbarung und von ihrem Verhältniss zu der Tradition, den Aussprüchen der Weisen, den Kommentaren. Dann werden die Verschiedenheiten der Offenbarung, die Dissonanzen und Gegensätze innerhalb des Offenbarungsinhalts mit der Einheit derselben ausgeglichen, die wesentliche Uebereinstimmung des Unterschiedenen nachgewiesen. Nach diesen apologetischen Prolegomenen folgt der Schriftbeweis für das dogmatische System, welcher im Einzelnen darthun will, dass alle Stellen der Veden unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder undeutlicher, explicite oder implicite von Brahma handeln (eine Nachweisung, die ohne grösste exegetische Willkührlichkeit und Gewaltthätigkeit nicht versucht werden konnte, da ja der metaphysische Brahmabegriff den meisten Veden noch völlig fremd und viel spätern Ursprungs ist als diese!). Auf diesen dogmatischen Schriftbeweis folgt dann als Schluss des positiven Theils die Lehre von den Heilsmitteln, unter welchen die äusseren: Befolgung des Ritual- und Reinheitsgesetzes, und die inneren, in mystischer Verinnerlichung und gläubiger Kontemplation bestehenden, harmlos neben einander gestellt werden. Die Methode in diesem positiven Theil ist ganz dieselbe wie in der mittelalterlichen Scholastik: Aufstellung der dogmatischen These, Erhebung des Zweifels und der Widersprüche, Widerlegung des Zweifels durch Gegengründe, Widerlegung der gegnerischen These durch Nachweisung ihrer unhaltbaren Konsequenzen und endlich positiver Beweis der eigenen These durch Aufzeigung ihrer Uebereinstimmung mit dem ganzen System. — Der andere, spekulative, Theil lässt die positive Begründung bei Seite und entwickelt rein begrifflich das Wesen Brahma's und sein Verhältniss zur Welt als das der Selbstentfaltung des Einen wechsellosen Urwesens zur Welt der Vielheit und Veränderung. Der Widerspruch in dieser Theorie, dass das Brahma zugleich in sichselbst Eines, Wechselloses und Unbestimmtes, als Welt aber Vieles, Wechselndes und Bestimmtes sein soll, konnte nun aber dem scharfen Denken dieser Philosophen nicht verborgen bleiben; der durch den Begriff der Evolution oder Emanation nur verhüllte, nicht

gelöste Widerspruch zwischen beiden Seiten musste zu dem Dilemma führen: entweder nur das Eine Sein Brahma's hat Realität und die Welt ist Schein oder das Viele ist das Reale und es gibt kein Brahma. Das Vedantasystem und das Sankjasystem theilen sich in diese beiden möglichen Konsequenzen. Nach dem Vedantasystem ist Brahma das einzige wirkliche Sein, die Welt ein blosser Schein, dessen Ursache zwar in Brahma liegt, nehmlich in der Maja d. h. Täuschung, welche erzeugt ist aus dem ersten Verlangen Brahma's nach Selbstentfaltung und Offenbarung, ein Schein, der aber gleichwohl nicht ist für Brahma, sondern nur für unsere (falsche, endliche, sinnliche) Anschauung von Brahma. (Eine in der Geschichte der Philosophie zum Ueberdruss oft wiederkehrende dialektische Taschenspielerei, dass die Erscheinung in Schein aufgelöst und dieser in Ermanglung einer objektiven Ursache dem subjektiven Verstand als einem beschränkten Wesen in die Schuhe geschoben wird — als ob dann nicht eben wieder das Dasein eines solchen endlichen Verstandes zu erklären wäre!) Aus dem subjektiven Irrthum, dass der Mensch das Endliche für Wirklichkeit, dass er insbesondere sein eigenes Ich für ein individuelles, fürsichseiendes und von Brahma's Allsein unterschiedenes Wesen hält, entspringt alles Uebel, denn das Uebel besteht ja in der Trennung und Entfernung von Brahma, welche hiernach nur in der Einbildung beruht. Daraus folgt unmittelbar, dass die Aufhebung alles Uebels, die radikale Erlösung in der Erkenntniss sich vollzieht, welche die Illusion der Endlichkeit als Trug durchschaut und die Einheit des Erkennenden mit dem Erkannten, des eigenen Ich mit dem Brahma, erfasst. „Ich bin das Brahma" ist „der grosse Spruch", in welchem der Schlüssel zum Ausgang aus dem Kerker der Welt und aus dem Kreislauf der Wiedergeburten liegt. „Der Brahmakundige ruht unbeirrbar im Brahma; wenn die Weisen die Weltseele erreicht haben, dann sind sie befriedigt in der Erkenntniss, ihr Geist ist vollendet, ihre Begierden sind verschwunden, sie sind in Ruhe; erreichend das alldurchdringende Wesen, gehen sie selbst ein in das grosse All, ihren Geist darein versenkend. Wie die nach dem Ocean fliessenden Ströme in demselben verschwinden und ihren Namen und ihre Gestalt verlieren, ebenso geht der Erkennende,

von seinem Namen und seiner Gestalt befreit, ein in den höchsten Geist. Wer dieses höchste Brahma kennt, wird selbst Brahma; er legt ab den Kummer und die Sünde; befreit von den Banden des Körpers wird er unsterblich. Die Vedakundigen, welche wissen, dass alles Lebendige und alle Welten in Brahma verschwinden, verschwinden selbst in ihm, befreit von den Fesseln des Daseins. Wer den Einen erkennt, ist von jeder vorübergehenden Geburt in andern Welten und vom Tode erlöst.“ Es leuchtet von selbst ein, in welch' radikalem Gegensatz ein solcher schroffer Akosmismus oder Idealismus, der die ganze Welt des getheilten und wechselnden Seins mitsammt all' ihren Gegensätzen von Rein und Unrein, Hoch und Nieder für eitel Schein und Trug hält, mit dem brahmanischen Ceremonialgesetz und Kastenwesen stehen musste. — Noch entschiedener freilich kommt die Spekulation in Konflikt mit dem orthodox-hierarchischen System in der Sankja-Philosophie. Im direktesten Gegensatz gegen die Alleinheitslehre und den naturlosen Spiritualismus des Vedanta behauptet dieses System die Realität der Einzelseelen und der Materie; diess sind die beiden ewigen und unerschaffenen Prinzipien der Welt, das eine schaffend und nicht erkennend, das andere nur erkennend und nicht wirkend. Die Seelen, die nur als einzelne wirklich sind, sind von Ewigkeit her in die Natur eingegangen und mit ihr vereinigt, haben also einen Organismus (denn die Mannigfaltigkeit der Organe rührt von der Natur, nicht von der in sich schlechthin einfachen Seele her); aber ursprünglich nur einen geistigen, bestehend aus 5 Wahrnehmungs- und 5 Bewegungsorganen (Sinnen und Kräften), einem inneren Gemeinsinn für Beides zugleich und den 5 Urelementen: Ton, Gefühl, Gesicht, Geschmack, Geruch*). Von diesem ewigen

*) Dass auch Intelligenz und Bewusstsein (Ichheit) der Seele von der Natur aus zufliessen sollen, ist nur dann verständlich, wenn wir darunter nicht die erkennende Thätigkeit verstehen, die vielmehr Sache der Seele selbst ist, sondern den Inbegriff der seelischen Organe, wodurch die erkennende Thätigkeit der Seele bedingt sein soll; in diesem Sinn heisst auch bei Schleiermacher, dessen Psychologie überhaupt hier Vergleichungspunkte bietet, das Bewusstsein „eine That der Natur auf die

Urleib, der vom Sein jeder Seele unzertrennlich ist, ist der zeitlich (durch Zeugung) gewordene materielle Leib zu unterscheiden, welcher aus den 5 groben Elementen: Aether, Luft, Licht, Wasser, Erde besteht und welcher von der Seele trennbar ist, indem sie ihn bei jedem Ableben ablegt, bei jeder Neugeburt aber einen neuen annimmt. In dieser Verbindung von Natur und Geist fällt, wie alle Mannigfaltigkeit der Organe, so auch alle Veränderung und Wirksamkeit der erstern zu, wogegen der Geist in unveränderlicher Ruhe und Identität mit sich nur erkennend, beobachtend sich verhält; alle seine scheinbare Thätigkeit besteht nur in den wechselnden Zuständen, welche die Natur als sein Urleib durchmacht; auch die mancherlei Existenzformen der verschiedenen Wiedergeburten sind nur gleichsam Rollen, welche die Natur als der Schauspieler für den Geist als den immer ruhigen Zuschauer aufführt. Sobald nun der Geist sich in seiner unveränderlichen Einheit mit sich selbst erfasst und die wechselnden Zustände als blosse Affektionen einer von ihm verschiedenen Natur durchschaut, so ist sofort der Zauber gelöst, der beide an einander fesselt: „„„Ich habe sie erkannt“““, spricht der Geist und zieht sich in sich selbst zurück; „ich bin von ihm erkannt worden“, spricht die Natur und verbirgt sich vor ihm, wie eine Frau, deren Schwächen offenbar geworden sind.“ Dieser Rückzug des Geistes, der sich in seinem Unterschied von der Natur erkannt hat, ist zugleich seine Befreiung, zunächst zwar nur eine innerliche, ideale, denn noch rollt das äussere Leben im Leib fort, „wie ein Rad noch einige Zeit rollt, auch wenn es schon nicht mehr gedreht wird“, aber diese äussere Nachwirkung des früheren Ineinanderseins hört auf mit dem leiblichen Tod und damit ist dann auch die Thätigkeit des geistlichen Leibes und mit ihm die Bedingung der Wiedergeburt in anderem Leib aufgehoben; aber freilich auch zugleich die Existenz der Seele selbst, denn entkleidet ihres geistigen Organismus, der Möglichkeit ihres Bewusstseins, ist ihre Erkenntnissthätigkeit erloschen und da ihr Wesen eben nur in dieser besteht, so ist

Vernunft“. Nur freilich ist ihm die Vernunft nicht vor dieser That schon individuell, sondern wird es durch sie erst; indess ist auch im Sankjasystem das individuelle Sein der Seele an ihren Urleib geknüpft.

sie damit selbst total vernichtet*). So besteht auch hier die Erlösung vom Weltübel im Aufhören der individuellen Existenz; nur mit dem Unterschied, dass dieses Aufhören hier als ein einfaches Verlöschen, Aufgehen in Nichts, im Vedantasystem als Aufgehen in oder Rückkehren zu Brahma, dem Allleben gefasst wird; was indess doch nur ein formaler Unterschied ist, praktisch jedenfalls auf Eines hinauskommt. Auch das Mittel zu dieser Erlösung ist hier, wie dort das gleiche: die spekulative Erkenntniss, welche den Trug der Sinne und Einbildung durchschaut; nur besteht der Trug dort in der Meinung des individuellen Fürsichseins des Ich, des einzelnen Seelenwesens, hier aber ist diess Fürsichsein gerade das Wahre und der Trug besteht in der Meinung des Verknüpftseins mit dem Gegentheil seiner selbst, der Natur; dort liegt das erlösende Zauberwort in dem Spruch: „Ich bin das Das (Brahma),“ hier in dem Spruch: „Ich bin nicht das Das (die Natur).“ Aber trotz dieser Aehnlichkeit im Unterschied ist doch der Gegensatz des Sankjasystems gegen das orthodox-brahmanische weitaus überwiegend. Die Urgottheit Brahma wird hier einfach geleugnet; es gibt, sagt diess System, keinen Gott im Sinn einer höchsten Seele; denn ein solcher müsste entweder von der Welt frei oder an sie gebunden sein; frei kann er nun aber nicht sein, denn in diesem Fall würde ihn nichts zur Schöpfung bewegen, wäre er aber an die Welt gebunden, so würde er durch diese begrenzt sein und könnte also nicht allwissend sein. Die persönlichen Götter aber, wie Brahmá und die Volksgötter, wurden theils für Einzelseelen von derselben Art, wie die menschlichen, erklärt, theils ebenfalls ganz verworfen. Der brahmanische Heilsweg ferner wurde theils wegen der Aeusserlichkeit der Gesetzeswerke für unzulänglich, theils wegen der Unreinheit derselben (z. B. Blutvergiessen im Opfer nnd in der Ascese) für unsittlich erklärt. Dass zeitliche Mittel überhaupt nicht vermögen, auf ewig vom Uebel zu befreien, war ein Satz, den die Brahmanen selbst genau besehen zugaben; es war also nur die Konsequenz der von ihnen selbst der Mystik

*) Diese Konsequenz scheint mir aus den Prämissen unvermeidlich zu folgen, wenn sie auch vom System nicht direkt ausgesprochen wird. Köppen (p. 60) lässt es zweifelhaft.

und Kontemplation zugeschriebenen höheren Kraft, was im Sankjasystem spekulativ ausgebildet wurde. Es versteht sich von selbst, dass die Autorität der Veden als geoffenbarter Schrift von diesem System verworfen wurde, das schon durch seinen Namen („Raisonnement“) seinen rationalistischen Charakter bekundet. Trotz dieser die Grundlagen des brahmanischen Systems antastenden Opposition hielt sich diese Philosophie doch innerhalb der Schranken der Schule und damit zugleich der brahmanischen Kaste, konnte daher nicht direkt reformirend auf die Volksreligion einwirken, wohl aber die aus dem Volke selbst hervorgehende Reformation vorbereiten*).

Der Reformator der brahmanischen Religion oder der Stifter des Buddhismus wurde im Jahr 623 a. C. als Sohn des Königsgeschlechtes Gautama Çakja im nördlichen Reiche Kapilavastu geboren; sein Vater soll Çuddhodana, seine Mutter Maja geheissen haben, er selbst bekam den Vornamen Savarthasiddha (zusammengezogen: Siddhartha) d. h.: „Jedes Wunsches Erfüllung“. Seine Jugend verlebte er am Hofe in der Weise eines Königssohnes herrlich und in Freuden. Aber alle diese Herrlichkeit vermochte ihn nicht zu befriedigen und half ihm nicht hinweg über den Schmerz des Mitgefühls mit der leidenden Kreatur. Einmal, es war in seinem 29. Lebensjahr, stiess er auf einen gebrechlichen Alten, einen unheilbaren Kranken und auf einen modernden Leichnam. Tief ergriffen von solchen Bildern der Vergänglichkeit und sinnend über das Uebel der Welt und seine Abhülfe, findet er einen Asceten, dessen heitere Ruhe ihm imponirt. Sofort war auch sein Entschluss gefasst, die Herrlichkeiten der Welt zu fliehen und als Einsiedler und Ascet die innere Befriedigung zu suchen. Alle Versuche der Seinigen, ihn zurückzuhalten, alle Lockungen der Dämonen scheitern an seinem festen Entschluss. Er entweicht in die

*) Aehnlich verhält sich zur deutschen Reformation diejenige Richtung der späteren Scholastik, welche wir in mehrfacher Beziehung mit der Sankjaphilosophie parallelisiren können, der Nominalismus; man denke z. B. an Wilhelm Occam.

Einsamkeit, studirt hier auf's Eifrigste alle heiligen Bücher seines Volks, befolgt auf's Gewissenhafteste alle ascetischen Vorschriften, bis er der unmenschlichen Ascese beinahe erlegen wäre; trotz all' dem findet er die ersehnte Ruhe immer noch nicht, nicht die gesuchte Erlösung aus dem Uebel des Daseins. Da plötzlich, nachdem er eine ganze Nacht hindurch die schreckendsten und lockendsten Versuchungen des bösen Feindes durchgekämpft und überwunden hat, geht ihm gegen Morgen das Licht der Erkenntniss auf: er sieht ein, dass Bussübungen und körperliche Kasteiungen nicht der Weg des Heils sein können, da ja das Uebel seinen wahren und letzten Sitz nicht im Körper hat; dass vielmehr die Ursache der Uebel im Verlangen, in den Affekten der Seele liege und daher der Pfad der Erlösung nur durch die geistige Selbstverleugnung, nicht durch äusserliche Peinigung gehen könne. Damit war das Räthsel des Uebels gelöst und das Mittel der Erlösung gefunden; Çakja-Muni, d. h. der Einsiedler aus dem Geschlecht der Çakja (so hatte er sich seit seiner Entweichung aus dem väterlichen Hause genannt), war jetzt zum Buddha d. h. zum Erleuchteten geworden. Noch zögerte er, den gefundenen Heilsweg der Welt zu verkünden, denn zu wohl kannte er die geistige Trägheit und Unempfänglichkeit der Menschen. Aber auf Zuspruch und Ermuthigung der Himmlischen tritt er sein Prophetenamt an und gewinnt sogleich bei der ersten Predigt seine fünf ersten Jünger, die, schon vorher mit ihm bekannt, von jetzt an ihn als Buddha anerkennen und nicht mehr verlassen. Einer unter diesen Fünfen wird bald zum Lieblingsjünger, „der am meisten vom Meister gehört und das Gehörte am besten behalten hat"; zwei Andere sind das durch Weisheit und Wundergabe ausgezeichnete Musterpaar. Ausser diesem engeren Jüngerkreis wurde seine Jüngerschaft im weiteren Sinn aller Orts bald unzählig; seine Predigt fand unglaublichen Beifall, zumal bei den armen und gedrückten Klassen des Volks, doch auch von den Vornehmen schlossen sich Manche ihm an. Seine grimmigsten Gegner waren natürlich die Brahmanen, die geistlichen Führer des Volks; sie liessen es nicht an gehässigen Anklagen und Verläumdungen fehlen, die er aber immer zu Schanden machte; auch durch Disputationen suchten sie ihn in die

Enge zu treiben, aber er stopfte ihnen den Mund, nicht durch Gelehrsamkeit, aber durch die treffenden Aussprüche eines gesunden Sinnes.

Und diese Predigt, deren Erfolg so grossartig war, war nichts anderes als die Verkündigung des „Pfads der Erlösung“ und die Einladung an alle Menschen ohne Ausnahme und ohne den Unterschied der Kaste und des Geschlechts, diesen Pfad zu betreten, um sich vom Uebel loszumachen. Um diese praktische Frage also: wie der Mensch vom Uebel sich losmachen könne, dreht sich hier Alles. Darin liegt schon, dass die Spekulationen der Brahmanen über Brahma und seine Evolution zur Welt hier allen Werth und alles Interesse verlieren. In der Leugnung der Alleinheitslehre ist Buddha ein strikter Anhänger des Sankjasystems. Dagegen bis zur Leugnung der Volksgötter geht der Skepticismus Buddha's nicht; dieselben werden alle, sogar der persönliche Priestergott Brahmá nicht ausgenommen, beibehalten und als Wesen von höherer Macht geehrt; aber freilich der specifischen Göttlichkeit wurden sie so völlig entkleidet, dass ein Buddha, d. h. der erleuchtete Mensch überhaupt, ihnen unvergleichlich überlegen ist. „Meine Macht ist gross“, sagt einmal Brahmá in einer buddhistischen Legende, „aber was vermag ich wider einen Priester Buddha's?“ Auf Ceylon besteht noch jetzt der Brauch, vor jeder Predigt die Götter aufzufordern, sie sollen zuhören und sich belehren und bekehren. Diese Herabsetzung der Götter gegenüber dem frommen und weisen Menschen, die im Sankjasystem theilweise bis zur gänzlichen Leugnung der Existenz von Göttern weitergieng, war durch die Brahmanen selbst, wie man nicht vergessen darf, längst vorbereitet oder wirklich auch vollzogen, sofern ja die Brahmanen mittelst ihrer Gebete und Opfer die Gewalt über die Götter haben; ja in den brahmanischen Legenden hatten die heiligen Büsser (Çramanas) ihre Ueberlegenheit über die Götter so schrankenlos geltend gemacht, dass diese nichts mehr als ein Spielzeug in den Händen Jener zu sein schienen. Erinnern wir uns, dass diese Anschauungsweise schon in der alten arischen Idee von der Macht der Gebete und Opfer über die Götter begründet ist, so werden wir uns weniger über die allerdings beispiellose Erscheinung wundern, dass eine Religion wie der

Buddhismus zur Volksreligion werden konnte — eine Religion von so ausgeprägtem praktischem Atheismus, welche so ganz den Menschen nur auf sichselbst stellt und ihn rein aus sichselbst heraus, durch eigenes Streben und eigene Freiheitsthat die Erlösung erringen lässt! In dieser Voranstellung des freien Subjekts mit der Sankjaphilosophie einig, unterscheidet sich der Buddhismus von ihr dadurch, dass er die Erlösung nicht nur, wie jene, auf dem Wege der philosophischen Erkenntniss, sondern auch, und zwar in erster Linie, auf dem Wege des Gemüths und Willens sucht; das Mittel der Erlösung ist vor Allem die sittliche That der Selbstverleugnung, der Ausrottung der Selbstsucht und Ueberwindung des sinnlichen Hangs. Weder Schulgelehrsamkeit und orthodoxe Tradition noch hochfliegende heterodoxe Freigeisterei, weder fades Ceremonieenwesen noch grausame Ascese befreien den Menschen von dem Elend des Daseins und von der qualvollen Furcht künftiger Wiedergeburten. Buddha's Forderung ist viel einfacher, von Jedem leicht zu erfüllen und doch wieder die tiefste sittliche Kraft in Anspruch nehmend; sie geht in ihrer allgemeinsten Form nur auf Reinheit des Herzens und Wandels und auf selbstlose Nächstenliebe. „Alles Bösen Unterlassung, alles Guten Vollbringung und der eigenen Gedanken Bezähmung, das ist die Lehre des Buddha", so lautet eine alte Formel der buddhistischen Moral. Unter der Unterlassung des Bösen werden 5 Cardinalverbote aufgeführt: Verbot des Tödtens (und zwar schlechthin, auch auf Thiere ausgedehnt), des Stehlens, der Unzucht, der Lüge und der berauschenden Getränke; des Guten Vollbringung wird näher bestimmt als allgemeine „Wesensliebe", d. h. unbeschränktes Wohlwollen und Erbarmen mit jedweder lebenden Kreatur, vorneweg mit jedem menschlichen Wesen, also auch mit den Elenden aus den verachtetsten und verworfensten Kasten und Mischrassen; aber auch wilde Thiere und Insekten nicht ausgenommen, wie es denn buddhistische Spitäler zur Verpflegung des Ungeziefers gibt. Die volksthümliche Moral Buddha's lernen wir besonders kennen aus einer noch vorhandenen kanonischen Sammlung moralischer Sentenzen, genannt „die Fussstapfen des Gesetzes", welche höchst wahrscheinlich die älteste buddhistische Reli-

gionsurkunde ist und in welcher ohne Zweifel Vieles, vielleicht das Meiste aus Buddha's Munde herstammt*). Hier heisst es u. A.: „Wer sichselbst besiegt, ist der beste Sieger; seinen Sieg kann kein Gott noch Teufel in Niederlage verwandeln. Kein Feuer ist gleich der Begier, keine Gefangenschaft gleich dem Hasse, kein Netz gleich der Leidenschaft, kein Strom gleich dem Verlangen; daher rottet die Wurzel der Begier aus, damit der Versucher euch nicht wieder knicke, wie der Fluss das Schilfrohr. Wie der Baum, wenn er auch geköpft wird, von Neuem wächst, so lange die Wurzel unversehrt ist, so kehrt der Schmerz immer wieder, wenn nicht der Hang zur Lust ausgerottet ist. — Den Zorn lege der Mensch ab, den Hochmuth lege er ab, jede Fessel zerbreche er. Wer den aufsteigenden Zorn zurückhält, wie den rollenden Wagen, den nenne ich einen Wagenlenker. Nie wird der Zorn durch Zorn gestillt, sondern durch Versöhnlichkeit; das ist ewiges Gesetz. — Wachsamkeit ist der Weg der Unsterblichkeit, Trägheit der Weg des Todes. Besser einen Tag der Kraft und Anstrengung leben, als 100 Jahre der Ohnmacht und Schlaffheit. Befleissigt euch der Wachsamkeit, bewahret euer Herz und entreisst euch der Welt, wie der Elephant dem Sumpfe, in dem er stecken geblieben. — Wer die Welt ansieht, wie eine Wasserblase, wie ein Luftbild, den erschreckt der König des Todes nicht. Welche Lust, welche Freude ist in dieser Welt? Siehe die wandelbare Gestalt — vom Alter wird sie aufgelöst, den kranken Leib — er berstet und fault! „Ich habe Söhne und Schätze, hier werde ich wohnen in der kalten und hier in der heissen Jahreszeit", so denkt der Thor und sorgt und sieht nicht die Hindernisse; ihn, der um Söhne und Schätze besorgt ist, den Mann mit gefesseltem Herzen, reisst der Tod hinweg, wie der Waldstrom das schlafende Dorf; nicht helfen ihm da die Söhne noch Blutsfreunde**). — Jeder eile im Gutesthun und wende den Sinn vom Bösen ab, denn wer lässig ist im Guten, dessen Gemüth erfreut sich am Bösen."

Da wir unter diesen Sentenzen sicher die Mehrzahl, wo

*) Man könnte sie mit der evangelischen Bergpredigt Matth. 5—7 vergleichen.

**) Man vergl. dazu das Gleichniss Jesu Luc. 12, 16—21.

nicht alle für ächt halten dürfen, so können sie zugleich als Probe von der Lehrweise Buddha's dienen. Da ist nicht die Schulgelehrsamkeit der Brahmanen, sondern der ächte, wahre und edle Volkston, jedes Wort aus einem gesunden Wahrheitssinn fliessend, die höchsten Ideen in die einfachste Form, in Bilder aus dem umgebenden Leben gekleidet. Dabei lehrte Buddha nicht bloss, wie die Brahmanen, in Schulen, sondern auf allen öffentlichen Plätzen, Strassen und Märkten, mitten unter den Volkshaufen, die sich um ihn drängten. Bei dieser Volksthümlichkeit seiner Lehrform und bei dem rein menschlichen Charakter des Inhalts seiner Morallehre konnte es natürlich nicht fehlen, dass nicht Leute aller Klassen und Kasten sich ihm anschlossen. Wie hätte er sie von sich weisen können, da ja eben das tiefste Mitgefühl mit den Leiden, denen die gedrückten Klassen immer am meisten ausgesetzt sind, das Motiv seines ganzen Werkes war! Aber man bedenke wohl, dass diese Neuerung nichts Kleines war gegenüber der furchtbaren Strenge der Schranken des Kastenwesens! Dem Brahmanen, dem die blosse Nähe eines Çudra als Verunreinigung seiner Person erschien, musste dieser rückhaltslose Umgang Buddha's mit Çudra's und Tschandala's, mit den social und religiös verworfensten Klassen, mindestens so anstössig sein, wie den jüdischen Pharisäern der Umgang Jesu mit Zöllnern und Sündern und Samaritern. Wie aber Jesus die Prärogative des Judenthums nicht direkt aufheben wollte, wohl aber indirekt durch die Prinzipien seiner neuen Lehre dieser Aufhebung Bahn brach, ebenso fiel es auch Buddha nicht ein, die Satzung der Kastenunterschiede direkt anzutasten, aber allerdings stellte er zur Rechtfertigung seines weitherzigen Verfahrens Grundsätze auf, die jene Konsequenz unzweideutig in sich schlossen. „Mein Gesetz, sagt er z. B., ist ein Gesetz der Gnade für Alle, wie es auch nur ein und dasselbe Gesetz der Vergeltung für Alle gibt (d. h. Alle unter demselben Strafverhängniss stehen *). Wie das Wasser Alle abwascht und Gute und Böse **) reinigt, und wie der Himmel

*) Gerade so beweist der Apostel Paulus im Römerbrief die Allgemeingültigkeit des Evangeliums von der Erlösungsgnade aus der Allgemeinheit des Gesetzesfluchs d. h. der Erlösungsbedürftigkeit.

**) Vergl. das Wort Jesu: „Der himmlische Vater lässet seine Sonne

Raum genug hat für Alle, so macht auch meine Lehre keinen Unterschied zwischen Mann und Weib, Vornehm und Gering. Unter den Bekennern Buddha's ist kein Brahmane und kein Çudra mehr“.*) (d. h. die Kastenunterschiede gelten nicht mehr oder sind wenigstens nicht mehr trennend für den Gemeinschaftskreis der Anhänger Buddha's). Besonders intressant ist folgende Erzählung (eine Parallele zu der Erzählung von Jesus und der Samariterin, Joh. 4): Der Lieblingsjünger Buddha's traf ein Mädchen am Brunnen und bat sie, ihm zu trinken zu geben. Sie entgegnete ihm, sie sei eine Tschandali und dürfe ihm also nicht nahen, um ihn nicht zu verunreinigen. Er antwortete ihr: „Meine Schwester, ich frage nicht nach deiner Kaste und nach deiner Familie, ich bitte dich um Wasser, wenn du es mir geben kannst.“ Sie gab ihm zu trinken und er nahm sie auf in die Jüngerschaft Buddha's. Ferner Parallelen zu der Wittwe Scherflein (Luc. 21, 1—4.): Ein Armer füllte den Almosentopf Buddha's mit einer Hand voll Blumen, während die Reichen ihn mit 10,000 Scheffeln nicht zu füllen vermocht hatten. Unter den Lampen, die einmal zu Ehren Buddha's von Leuten jeden Rangs angezündet wurden, war die einzige, welche die ganze Nacht hindurch brannte, die von einem armen Weib gespendete. Die Erfahrung, dass die Empfänglichkeit für seine Erlösungslehre viel grösser sei bei den niedern und armen Klassen als bei den vornehmen und reichen, hatte Buddha ebenso zu machen, wie Jesus; Buddha sagt: „Es ist schwer, reich zu sein und den Weg zu lernen“ — Jesus: „Wie schwer wird ein Reicher in's Himmelreich kommen!“

Welche radikale Reform eben in diesem Universalismus der buddhistischen Heilslehre lag, ist klar. Sie hob prinzipiell alle die Schranken auf, welche bisher nicht nur auf religiösem sondern auch auf socialem Gebiet die Volksklassen von einander geschieden und die untern Klassen in unzerreissbare Fesseln geschlagen hatten. Gleichwohl ist es ebenso einseitig, wenn man Buddha für einen „grossen socialen Reformer,

scheinen über Gute und Böse und lässet regnen über Gerechte und Ungerechte.“

*) Vergl. Gal. 3, 28: „In Christo ist nicht mehr Jude, noch Grieche, noch Knecht, noch Freier, noch Mann, noch Weib.“

einen Volksmann mit revolutionären Tendenzen“ ausgibt, als wenn man ihn für einen „philosophischen Gegner volksthümlichen Aberglaubens und brahmanischen Kastenwesens“ hält, für einen Aufklärer etwa im Sinn des modernen Rationalismus. Das heisst den Religionsstifter zu einem modernen Heros des praktischen oder theoretischen Fortschritts machen, es heisst seine centrale Bedeutung übersehen über einzelnen Nebenwirkungen, die überdiess in jener Zeit für sich allein, ohne den religiösen Hintergrund, durchaus unmöglich gewesen wären. Buddha war weder socialer Reformer noch theoretischer Aufklärer, sondern ganz einfach Religionsstifter, religiöser Genius, der aus dem tiefsten Gefühl des Elends heraus nach einer Erlösung suchte und, als er sie in der sittlichen That der Selbstverleugnung gefunden hatte, auch Andern dazu verhelfen wollte. Den Herzen wollte er Befriedigung verschaffen durch Befreiung von dem Bann der Begier, der Wurzel alles Uebels — alles Weitere war nur die von selbst sich ergebende Konsequenz dieser innerlichen Gemüthserlösung. Die Gleichheit Aller in der Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit musste nothwendig die äussern Ungleichheiten überwinden und die Menschenwürde triumphiren lassen über die Beschränktheit der Kaste, des Geschlechts, der Rasse. Dass diese Konsequenz nicht überall und nicht sogleich gezogen wurde, dass zum Theil noch heute in buddhistischen Ländern, wie z. B. in Ceylon, eine Analogie des Kastenwesens fortbesteht, diess kann sowenig gegen die obige Behauptung beweisen, als die Leibeigenschaft im christlichen Mittelalter oder das Fortbestehen der Sklaverei im heutigen Amerika gegen die unbedingte Anerkennung der Menschenwürde im Christenthum etwas beweisen kann. Es ist eben zwischen dem Prinzip und der praktischen Verwirklichung seiner Konsequenzen immer ein grosser Unterschied!

Es war der rein menschliche und allgemein menschliche Charakter dieser Moral, ihre tiefe und durch keine Aeusserlichkeiten beschränkte Humanität, was die Religion Buddha's fähig machte, zu einer Weltreligion zu werden, zu der sich noch heute ein Drittheil aller Menschen bekennt. Gleichwohl hätte jene Moral für sich allein noch nicht hingereicht, eine Religion zu stiften. Die Expansionskraft lag wohl in ihr;

aber ohne eine entsprechende Attraktionskraft, ohne die zusammenhaltende und bindende Kraft eigenthümlicher Ideen und aussergewöhnlicher Lebensformen würde die reine Humanität sich in's Unbestimmte verflüchtigen, und würde sich nie zu einem lebensfähigen, die Stürme der Zeit überdauernden Organismus konsolidiren. Diese Beobachtung wiederholt sich so regelmässig bei allen höheren Religionen, dass sie als Regel und Gesetz der Religionsgeschichte hingestellt werden darf. Beim Buddhismus nun lag das Gegengewicht gegen die schrankenlose Universalität der exoterischen Moral und die eine Gemeinde organisirende Kraft in den Theilen der Lehre und des Lebens, die wir als esoterische Dogmatik und mönchische Praxis von jener exoterischen Moral unterscheiden können. Der Grundgedanke aller Predigt Buddha's war: Erlösung vom Uebel. Aber was ist das Uebel? Es ist in letzter Instanz nichts Anderes als das Dasein selbst, denn alles Dasein ist ungestilltes Verlangen, ein Hungern und Dürsten nach Genuss und im Genuss ein Schmachten nach Begierde. Das Dasein ist ein ewiger Wechsel der Erscheinungen, in welchem jede Form auftaucht, nur um alsobald wieder zu zerplatzen, wie die Wasserblase; die Jugend ist nichtig, denn sie wird zum Alter, die Schönheit ist nichtig, denn sie verschwindet, wie ein Meteor, die Gesundheit unterliegt der Krankheit, das Leben dem Tod; aber auch der Tod — und diess ist noch das allerärgste Uebel — auch der Tod ist nichtig, denn er führt zur Wiedergeburt, zu erneutem Dasein, also zu neuem Kreislauf der Schmerzen und der Nichtigkeit. Die Seelenwanderung, welche die Qual des Daseins verewigt, war so sehr das feststehende Axiom alles indischen Spekulirens, dass an ihr zu zweifeln dem Buddha sowenig, als dem ketzerischen Sankjasystem, einfiel; sie ist für die buddhistische Heils- oder Erlösungslehre ebenso die wesentliche dogmatische Voraussetzung, wie die Erbsünde diess ist in der christlichen Dogmatik. Es fragt sich also, was ist die Ursache der Seelenwanderung, der Erneuerung des Daseins in fortgehenden Wiedergeburten? denn vor Allem muss man die letzte Ursache des Uebels kennen, um diesem selbst von Grund aus abhelfen zu können. Jene Frage zerlegt sich nun aber näher in diese beiden:

1) was ist die Ursache, dass überhaupt die Existenz fortgesetzt wird? und 2) was ist die Ursache von der bestimmten Art und Weise ihrer Fortsetzung, von der Gestalt, in welcher die Seele wieder erscheint und von dem Schicksal, das ihr in diesem neuen Dasein bevorsteht? Die Ursache der Verewigung des Schmerzes ist keine andere als die Ursache des Schmerzes überhaupt, denn was sind alle die einzelnen Schmerzen anderes als Hemmungen von Lebenstrieben? die Lebenstriebe aber in ihrer zahllosen Mannigfaltigkeit, was sind sie im Grunde anders als Erscheinungsformen des einen und selben Triebs der Existenz, des Verlangens dazusein und sein Dasein zu erhalten? Also ist „das Verlangen nach Dasein“ die Triebkraft zu fortgesetzter Erneuerung des Daseins und damit des Schmerzes. Auch nach brahmanischer Spekulation ist das Verlangen nach Dasein, welches in die Weltseele kam, „der schöpferische Same des Weltalls“; es ist also nur, was dort pantheistisch vom absoluten Sein oder Allleben ausgesagt ist, hier psychologisch gewendet und auf das einzelne Sein der Seelen übergetragen. Zu diesem psychologischen Trieb, der die Wiedergeburt verschuldet, kommt nun aber als der andere Faktor hinzu „das Gesetz der Vergeltung“, welches die bestimmte Form der Wiedergeburt bedingt. Es ist diess die unzerreissbare Kette von Ursache und Wirkung in der moralischen Welt, wornach der Segen jeder guten Handlung und der Fluch jeder bösen die Seele im ganzen Lauf ihrer Wanderungen verfolgt, wie der Schatten den Körper, so dass das einzelne Wesen in seiner jedesmaligen Existenz im Grunde nichts Anderes ist, als die reife Frucht und das zeitgemässe Produkt der Summe seiner früheren Thaten. Was diese Macht besonders unheimlich und furchtbar erscheinen lässt, ist das, dass die Frucht der einzelnen Thaten oder eines ganzen Lebens keineswegs sogleich hervorbrechen muss, sondern erst, wenn sie ausgereift ist; daher kann es kommen, dass Einer, der hienieden Gutes gethan hat, doch zunächst in die Hölle und in schlechte Gestalten kommt, zur Strafe für Sünden einer früheren Existenz; und ebenso umgekehrt; denn „jedes wird vergolten, wenn es gereift ist“. Wenn uns diese Lehre an die christliche Prädestinationslehre erinnern kann, so unterscheidet sie

sich von ihr doch wesentlich dadurch, dass das Schicksal eines Jeden durchaus nicht auf dem Willensentschluss eines höheren Wesens beruht. Aber auch Schicksal im Sinn der Naturreligion, als blindes Fatum, ist diese Macht keineswegs; denn es ist keine dem eigenen Bewusstsein des handelnden Menschen fremde, zufällige und willkührliche Macht, sondern durchaus nur die genaue Folge seines eigenen Thuns, die von selbst wachsende Frucht seines eigenen Säens, die nothwendige (nach der Kette der Causalität unausbleibliche) Wirkung einer freien Ursache. Am ehesten könnten wir sonach diese sittlich vergeltende Schicksalsmacht eine „moralische Weltordnung“ nennen im Sinne Fichte's; denn wie Fichte's „moralische Weltordnung“, so ist auch das buddhistische „Gesetz der Vergeltung“ eine unpersönliche und doch streng nach sittlichen Gesetzen sich vollziehende Schicksalsmacht. Auch das erinnert an Fichte, bei welchem der ordo ordinans der sittlichen Welt nichts anders ist als die Ichheit, das Urich selbst, dass nach Buddha das Gesetz der Vergeltung gleichen Ursprungs ist mit dem Verlangen nach Dasein, dem Urtrieb des individuellen Lebens; denn es werden beide zusammen mit dem Samen verglichen, in welchem die Triebkraft des Werdens zugleich mit dem Gestaltungsgesetz für das Werden enthalten ist. — Von der Art also ist der „Kreislauf des Werdens“, der zugleich die Fessel des Uebels ist — Samsara genannt; das ist die eine Seite der buddhistischen Dogmatik, die Voraussetzung der Erlösungslehre, die Lehre vom Bösen und Uebel. Wie entflieht man diesem Kreislauf? das ist nun ferner die Hauptfrage, der Mittelpunkt der Lehre Buddha's. Die exoterische Moral gibt zur Antwort: durch Bezähmung der Begierden und durch Wohlwollen gegen Andere. Allein diess genügt doch noch nicht vollkommen; es ist wohl der Anfang des Pfads der Erlösung, aber der letzte Schritt derselben und damit der wirkliche Sprung heraus aus dem Kreislauf der Existenzen ist nur das völlige „Verlöschen“, das „Auswehen“ alles Bewusstseins, das Nirwana. So lange wir noch im Wollen und Wünschen, Empfinden und Denken etwas für uns sein wollen, so lange kommen wir nicht zur völligen Ruhe; erst „in dem ganzen Nichts, wo weder Denken noch Nichtdenken übrig geblieben

ist", sind wir los vom Schmerz des Daseins. „Nirwana heisst die Arznei, die alle Krankheit heilt, das Wasser, das jeden Durst des Verlangens stillt und das Feuer der Erbsünde löscht. Es hat keine Gestalt, keine Farbe, keinen Raum, keine Zeit, ist weder begrenzt noch unbegrenzt, weder gegenwärtig noch vergangen noch zukünftig; es ist nicht Kommen, nicht Gehen, nicht Wollen noch Wünschen, nicht Handeln noch Leiden" u. s. w. Wenn das Nirwana das „Jenseits des Samsara" heisst, so ist man versucht, dabei an einen positiven Zustand der Seligkeit in einer andern Welt zu denken und wir werden sehen, dass es so allerdings bald gedeutet wurde; aber der ursprüngliche Sinn ist diess keineswegs. Ursprünglich ist vielmehr das Nirwana ganz einfach das reine Nichts, der Tod des individuellen Geistes, der momentan erreicht werden soll durch eine Art geistigen Selbstmords, nehmlich durch Abstraktion von allem bestimmten Bewusstseinsinhalt, die bis zur völligen Entleerung des Bewusstseins sich steigert, zu vergleichen etwa mit der Ekstase der Neuplatoniker und mancher mittelalterlicher Mystiker, welche auch durch Erhebung über alle Bestimmtheit des Bewusstseins zur Entselbstung des Ich zu gelangen suchten. Hat es nun der Mensch während seines Lebens momentan wenigstens zu diesem Verlöschen des Bewusstseins gebracht, dann darf er sicher sein, dass seine Seele nach dem Tode nicht weiter die qualvolle Wanderung durchzumachen hat, sondern vom Dasein auf immer los sein wird; und in diesem Gedanken fand der Inder, dem das Dasein sich nur als Uebel fühlbar machte, seine einzige volle Beruhigung und Befriedigung, darin sah er seine Erlösung. — Weil nun aber zu jener geistigen Selbstertödtung Keiner kommen kann, der durch die Bande der Familie, des Besitzes, der Berufsarbeit an die Wirklichkeit gekettet ist, so wird nur derjenige der vollen Erlösung theilhaftig, welcher alle jene Fesseln auch äusserlich von sich wirft und ein Leben der Kontemplation in Armuth und Ehelosigkeit führt. So entsprach der esoterischen Lehre auch ein engerer Jüngerkreis, welcher dem Meister im Verlassen von Haus und Beruf und im geistlichen Leben der Ascese und Kontemplation ähnlich werden wollte; der eigent-

liche Grundstock der Buddha-Gemeinde bestand sonach von Anfang aus Mönchen und Nonnen.

Von diesem Esoterischen aus, in welchem sich uns der letzte Sinn des Buddhismus erst erschlossen hat, gestaltet sich nun freilich unser Urtheil über ihn im Vergleich zum Brahmanismus weit nicht mehr so günstig, wie oben bei der wahrhaft humanen exoterischen Moral, durch welche sich der Buddhismus vor der peinlichen Gesetzlichkeit und despotischen Kastenordnung des Brahmanismus so vortheilhaft auszeichnete. Die letzten Ziele sind beiderseits doch ganz dieselben: die Erlösung wird in der reinen Negation des Erlöschens gesucht; ob diess als Verwehen in Nichts nach Buddha, oder nach den Brahmanen als Verwehen in Brahma, in das Allleben gefasst wird, das macht in der That für die Sache selbst nicht den geringsten Unterschied aus. Und auch darin sind beide einig, dass für Erreichung dieses Zieles keine gewöhnliche Sittlichkeit und Frömmigkeit, sondern nur ein Abbrechen aller natürlichen Lebensbeziehungen genügt, ein Leben in reiner Geistlichkeit mit völliger Entsagung auf Alles, was sonst dem Menschen das Leben werth macht und was ihm einen bestimmten sittlichen Inhalt gibt. Dass dieses Leben der Entsagung im Brahmanismus in Form des Waldeinsiedlers geführt und (in seinen Anfangsstadien namentlich) durch grausame, rohe Selbstpeinigungen des Körpers geschärft wurde, während im Buddhismus ausser Armuth und Keuschheit keine weitere Ascese verlangt und sogar durch das Zusammenleben in Klöstern, das frühe schon aufkam, die Weltflucht menschlich erträglich gemacht, sogar zur Behaglichkeit des zufriedenen Stilllebens erheitert wurde: diess macht für die Praxis allerdings einen wichtigen Unterschied, nicht aber für das theoretische Prinzip, ausser insofern allerdings, als dasselbe im Buddhismus in einer höheren, geistigeren Weise zur Ausführung gebracht wurde, weil es selbst auch tiefer, geistiger aufgefasst war. Man kann daher den Buddhismus als einen vergeistigten Brahmanismus bezeichnen; oder, sofern ja doch auch im Brahmanismus schon die geistige That der mystischen Versenkung in Brahma als das Höhere galt im Vergleich zu den äusserlichen Büssungen und Kasteiungen und dem ganzen Gesetzes- und Werkdienst, so kann

man sagen: der Buddhismus ist die konsequente Durchführung des Brahmanismus nach seiner reineren, innerlicheren Seite hin. Die Ertödtung des natürlichen Lebens, die der Brahmanismus noch zum grösseren Theil in peinlicher Befolgung äusserlicher Reinigungs- und Sühnungsgesetze und in blutigen Selbstpeinigungen suchte, verlegt der Buddhismus in das Gebiet des innerlich-geistigen Lebens und sucht sie in der Bezähmung der Begierden, der Entleerung des Bewusstseins, dem Verlöschen des Geistes. Selbstertödtung aber ist hier wie dort die Spitze und das Ziel der Frömmigkeit. Hierin liegt die Stärke, wie die Schwäche dieser so ganz einzig in der Weltgeschichte dastehenden Religion. Ihre Stärke ist die grossartige Energie, mit welcher sich der sittliche Geist hier über das Natürliche erhebt; hier handelt es sich nicht bloss, wie in den Kulturreligionen der Chinesen oder der Griechen und Römer, um eine Beschränkung des Natürlichen durch eine ihm koordinirte Vernunft, wobei aber innerhalb der Kulturschranken das natürliche, sinnlich-selbstische Leben sich ungebrochen entfalten und geltend machen kann; sondern hier vollzieht der Geist den Bruch mit der Natur vollständig, gewaltsam reisst er sich von ihr los und will lieber untergehen, als länger unter ihrem unseligen Joch seufzen müssen; die falsche Abhängigkeit der Naturreligion, welche in der chinesischen Kulturreligion halbwegs aufgehoben war — zur Abhängigkeit vom Staat, wird hier vollends gründlich aufgehoben; die Abhängigkeit vom „Kreislauf des Werdens“ fühlt der Inder als das schlechthin nichtseinsollende, als der Uebel grösstes und darum bietet er alle Kraft des sittlichen, freien Geistes auf, um durch einen salto mortale der schnöden Gefangenschaft zu entrinnen. Aber freilich der rettende Sprung aus dem Kerker des Naturlebens führt nicht zum beseligenden Freiheitsgenuss, sondern zum Tode, zum definitiven Nichtmehrsein des „Erlöschens“, in welchem mit dem Schmerz des Daseins auch seine Lust, sein Hoffen und Wünschen für immer begraben ist; aus dem Kreislauf des Samsara gibt es keine andere Erlösung als nur die durch den „Sprung“ in's Nichts des Nirwana. Ascese findet sich in allen höheren Religionen und in der tiefsten, innerlichsten Form bildet sie ein wesentliches Element des

Christenthums, welches ja gleichfalls als Bedingung der Seligkeit, als Mittel der Erlösung nichts geringeres vom Menschen verlangt als: Verleugnung seiner Selbst, Ertödtung seines ganzen natürlichen Lebens („Kreuzigung des Fleisches“), Hingabe seiner eigenen Seele. Aber der wesentliche Unterschied ist, dass hier die Negation nicht das letzte Wort bleibt, sondern zu einem Positiven höherer Art führt; die negative Sittlichkeit der Ascese (versteht sich im geistigen Sinn) ist hier nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zu einem höheren Zweck; mit der Natur soll allerdings gebrochen werden, so gründlich und schonungslos, wie in der indischen Religion, aber nicht um dadurch vom Leben überhaupt loszukommen, sondern um an der Stelle des Naturlebens das höhere, allein wahre Leben des Geistes zu gewinnen, „das ewige Leben“, „das Himmelreich“, „die Seligkeit“*). Beiderseits findet eine Erlösung statt aus der falschen Abhängigkeit von der Natur (aus Sünde und Uebel), und zwar mittelst eines sittlichen Freiheitsaktes; aber dort bleibt diese Freiheit stecken in der negativen That der Aufhebung der falschen Abhängigkeit und hebt sich damit zugleich selber auf, einem Simson gleich, der unter denselben Trümmern seine Tyrannen und sich begrub; hier ist die negative Freiheitsthat der Selbstverleugnung der Weg zur wahren positiven Freiheit, und diess darum, weil nicht bloss die falsche Abhängigkeit aufgehoben, sondern an ihre Stelle die wahre Abhängigkeit gesetzt wird, die Abhängigkeit von dem Gott, der des sittlichen Menschengeistes Urbild, Ursprung uud Endziel ist. Weil der indischen Religion dieser sittliche Gott fehlte, so konnte auch der sittliche Mensch es nicht zu einem positiven Inhalt seiner Freiheit bringen, es fehlte ihm der positiv sittliche Lebenszweck und also konnte sich die Freiheit nur in der Negation des zwecklosen Naturlebens bethätigen. Freilich wurde (wie diess zum Glück der Menschheit immer der Fall ist) der Grundfehler des Prinzips, der Nihilismus, der Mangel jedes positiven Endzwecks, durch die Praxis von selbst einigermassen korrigirt. Die exoterische

*) D. h. ein harmonisch vollendetes Dasein des Einzelnen und der menschlichen Gemeinschaft, in relativer Verwirklichung diesseits, in absoluter jenseits der irdischen Entwicklung; vergl. I, 348 ff.

Moral des Buddhismus mit ihren schönen Zügen ächter Menschlichkeit haben wir oben kennen gelernt; allein bei aller Anerkennung derselben lassen sich doch die Einflüsse der nihilistischen Erlösungslehre auch hier nicht verkennen. Wo es so ausgesprochenermassen an einem positiven Endzweck fehlt, da ist nothwendig jeder positiv zwecksetzenden Thätigkeit von vorneherein der Nerv unterbunden; es überwiegen daher auch in der praktischen Moral die passiven Tugenden weitaus über die aktiven: Mässigkeit, Keuschheit, Geduld, Friedfertigkeit, Nachgiebigkeit, Barmherzigkeit stehen oben an und wenngleich auch die barmherzige Liebe begreiflicherweise als werkthätige, helfende und rettende erscheint, so ist doch ganz richtig, was Dunker*) bemerkt: „Die Liebe ist nach Buddha's System nicht, wie im Christenthum um ihrer selbst willen oberstes Gebot, nicht wie in diesem die befreiende, thatkräftige und schöpferische ethische Macht, die nicht nur negativ die Selbstsucht aufhebt, sondern auch positiv den natürlichen Menschen in den sittlichen umschafft; die Liebe des Buddhismus will vor Allem mit dem Andern klagen und durch hülfreiche Gemeinschaft das Leben erträglicher machen; sie ist dem Buddhismus wesentlich nur Mittel, die Leiden der Welt zu mindern". Ueberdiess kann diese Pflicht der werkthätigen Nächstenliebe eigentlich nur auf den untergeordneten Stufen des buddhistischen Heilsprozesses erfüllt werden, wogegen sie auf den höheren und höchsten Stufen der Vollkommenheit vor dem vollendeten Quietismus der Selbstbeschauung oder eigentlich Selbstertödtung weichen muss. — Aus diesem Nihilismus des buddhistischen Dogmas und der Passivität der Moral erklärt sich auch der auffallende Mangel buddhistischer Völker an Produktivität für positive sittliche Gestaltungen, insbesondere im staatlichen Leben, ihre widerstandslose Duldsamkeit gegen Despotismus, ihre politische und sociale Stagnation. Das grosse Verdienst aber, das dem Buddhismus nicht abgesprochen werden kann und das recht eigentlich seine weltgeschichtliche Mission zu sein scheint, ist sein bändigender und sittigender Einfluss auf rohe Naturvölker, wie z. B. die Mongolen.

*) A. a. O. p. 244.

Wir haben noch die weiteren Schicksale der Religion Buddha's, die Gemeindeorganisation, die Entwicklung der Lehre und ihre äussere Ausbreitung, sowie die Reaktion des Brahmanismus gegen sie zu berichten. Der engere Jüngerkreis Buddha's bestand, wie wir sahen, aus solchen, welche dem Meister in seinem Entsagungsleben nachfolgten; man nannte sie „Bettler" (Bhikshu), weil ihre Ascese darin bestand, besitzlos zu sein, die meiste Zeit des Jahres über unstet umherzuwandern, zu predigen und ihren Unterhalt von milden Händen sich schenken zu lassen. Diese Bhikshus bildeten nach Buddha's Tod (543 a. C.) den Grundstock der neuen Gemeinde, die Leiter und Lehrer derselben, den geistlichen Stand. Eine Kaste, wie die Brahmanen, bildeten sie nicht, denn Jeder konnte durch Ablegung der Gelübde der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams gegen die Oberen und durch Annahme des gelben Kleides und des Almosentopfs in den geistlichen Stand eintreten. Dagegen hatten diese buddhistischen Geistlichen eine weit bessere, straffere und wirksamere Organisation, als die Brahmanen, welche schon durch die Sorge für ihre Familie abgehalten waren, so ausschliesslich den geistlichen Interessen zu dienen, wie der ehelose Bhikshu diess konnte. Denn der buddhistische Geistliche hatte mit dem Eintritt in die Gemeinschaft der Geweihten die Welt verlassen und die Bande, die ihn an seine Familie fesseln, zerrissen, so sehr, dass sogar Pietät und kindliche Liebe für ihn wegfallen, denn „Liebe bringt Leid und der Verlust der Geliebten ist schmerzlich", auch dieser Schmerz soll denen, die auf dem Pfad der Erlösung sich befinden, ferne bleiben. Die Disciplin legte das grösste Gewicht darauf, dass der Geistliche die sinnliche Begier unterdrücke; er soll daher nicht sich quälen und kasteien, wohl aber immer mässig leben, damit die Sinnlichkeit zurückgehalten werde; besonders auch vor den Weibern sollten sie sich hüten, denn „solange nicht auch die geringste Begier, die den Mann zum Weibe zieht, vernichtet ist, solange bleibt er gebunden, wie das Kalb an die Kuh", sagte Buddha. „Nicht durch Haarschur wird man Bhikshu, nicht dadurch, dass man Andere anbettelt, sogar nicht durch den Glauben an die Lehre, sondern nur durch beständige Wachsamkeit

und Arbeit. Dem Bhikshu, welchem dieses nicht gelingt, wäre besser, glühendes Eisen zu verzehren, als von der Gabe des Landes sich zu nähren; schlechtgeübte Zähmung der Sinne führt in die Hölle". — In dieser Arbeit sollten sich die Bhikshu gegenseitig unterstützen; während sie in der guten Jahreszeit predigend und bettelnd umherzogen, sollten sie jedes Jahr die Regenzeit (3—4 Monate) unter gemeinschaftlichem Obdache zubringen. Anfangs wählten sie dazu Höhlen; später aber, namentlich als unter König Açoka der Buddhismus Staatsreligion wurde, gestalteten sich die Versammlungslokale zu grossartigen Klöstern (Vihara). Hier wurde gemeinsam meditirt über den Weg der Erlösung, hier wurde die Dogmatik des Buddhismus ausgesonnen. Höchst einfach war die Ascese: 2mal des Monats, an Neumond und Vollmond, wurde einen Tag lang gefastet; alle andern Kasteiungen waren beseitigt, denn „nicht Nacktheit, nicht Haarflechten (wie die Brahmanen sie trugen), nicht Unflath, nicht Speiseenthaltung, nicht Erdbodenlager noch Staubeinreibung noch unbewegte Stellung reinigen den Mann". Besser als alles diess dient zur Entsündigung die Reue, wie sie im Bekenntniss der Sünde sich ausdrückt. Die Beichte war daher das eigentliche Reinigungsmittel, das Sakrament der Buddhisten; öffentlich vor den Brüdern sollte, nachdem die Gesetze der Moral vorgelesen worden, Jeder seine Vergehungen bekennen, worauf die Absolution durch die Versammlung unmittelbar erfolgt, theils ohne alle weitere Bedingungen, theils unter Auflegung leichter Bussen, wie Hersagen von Gebetsformeln bei Tag und Nacht oder niedere Dienste im Kloster auf einige Tage; bei groben Vergehen, wie hartnäckige Ketzerei und Unkeuschheit erfolgt jedoch keine Absolution, sondern gänzliche Ausschliessung aus dem geistlichen Stand; übrigens konnte auch Jeder von selbst jederzeit wieder austreten, da das Gelübde durchaus nicht unwiderruflich bindend war. — An der Spitze der Geistlichen jedes Klosters steht ein Aeltester (Sthavira), welchem die Andern Gehorsam schuldig sind; doch ist er mehr nur der primus inter pares, das Organ der Verwaltung und Disciplin, aber die eigentliche entscheidende Autorität lag in der ganzen Versammlung (Sangha); sie war es, welche unter dem Vorsitz des Aeltesten die Priesterweihe ertheilte,

Beichte abhörte, Busse auflegte und zeitweise oder gänzliche Exkommunikation verfügte. — Die Versammlungen der einzelnen Klöster standen unter einander in keinem organisirten Verband; nur zu Berathung allgemeiner Interessen traten sie zuweilen zu einer Generalsynode zusammen, zu einem Kirchenkoncil, wie deren die Kirchengeschichte der 3 ersten Jahrhunderte des Buddhismus 3 aufzählt, welche über Glaubens- und Sittenlehren Entscheidungen aufstellten und die heiligen Urkunden sammelten und reinigten. Die Aeltesten der grösseren Klöster scheinen dabei eine hervorragende Rolle gespielt zu haben, wie denn beim Koncil unter König Açoka der Aelteste des grossen Klosters der Hauptstadt, in welchem das Koncil abgehalten wurde, den Vorsitz führte. Immer aber war diess doch nur ein Ehrenvorrang, ganz ähnlich dem der christlichen Metropoliten während der ersten Jahrhunderte; nie aber hat sich im Buddhismus hieraus eine monarchische Spitze, ein Papstthum, entwickelt, ausser in Tibet, wo überhaupt die Verhältnisse ganz andere waren, als in andern buddhistischen Ländern. — Der Zusammenhang der Geistlichen und der Laien war in der buddhistischen Kirche ebenso lose, als der der brahmanischen Priester mit den übrigen Ständen. Es gab weder hier noch dort fest abgegrenzte Gemeinden, an deren Spitze geistliche Vorsteher gestanden hätten. Die Seelsorge der Buddhisten lag ganz in den Händen der wandernden Bhikshu. Diese aber traten durch ihre fortwährenden Missionen und Reisepredigten, in welchen während $^2/_3$ des Jahres ihr Geschäft bestand, dem Volke viel näher, als die an Haus und Hof gebundenen Brahmanen; sie wurden in den Familien bei allen feierlichen Ereignissen, wie bei der Namengebung des Kindes, bei der Haarabschneidung, d. h. dem Eintritt in das Mannesalter, bei Hochzeiten und Bestattungen beigezogen, und zudem bot ihnen das Institut der Beichte das beste Mittel zur Beherrschung der Gewissen.

Bei dem engen Zusammenhang, der überall zwischen der Theorie des Dogmas und der Praxis des Kultus besteht, begreift es sich leicht, dass die weitre Ausbildung des erstern von dem Punkt ausgieng, um welchen sich der Kultus drehte, und dieser Mittelpunkt des buddhistischen Dogmas

und Kultus ist die geschichtliche Person des Stifters Buddha. Diess konnte nicht wohl anders sein; denn die eigentliche Gottheit der Brahmanen, das Brahma, war gefallen und die Volksgötter waren schon von den Brahmanen so tief erniedrigt worden, dass jeder Büsser ihnen an Erhabenheit und Macht weit überlegen war; wie viel mehr musste dem Buddhisten sein Meister, in welchem er das unvergleichliche Ideal von Tugend und Weisheit verehrte, erhaben scheinen über alle die Götter des Himmels, der Luft und der Erde! In der buddhistischen Legende kommen nicht nur die Erdgeister, sondern auch die grossen Götter, ein Brahmá und Indra, um sich von Buddha das wahre Gesetz erklären zu lassen. Buddha, der Lehrer des Erlösungspfads, war für den Gläubigen dieser Gemeinde die Quelle des Heils, das kein Gott ihm zu gewähren vermochte: auf Buddha musste sich also seine dankbare Pietät koncentriren; Buddha war zugleich das Ideal jedes Tugendstrebens, das Urbild der menschlichen Vollkommenheit, das verkörperte Gesetz des Guten: aus der dankbaren Hingabe an Buddha floss also dem Gläubigen fortwährend die Kraft des idealsten Strebens, der Heiligung und Erlösung. War nun gleich Buddha nach seiner eigenen Lehre vom Nirwana eigentlich nicht mehr unter den existirenden Wesen, so können wir doch recht wohl begreifen, dass in seiner dankbaren Gemeinde das gläubige Gemüth leicht dazu kam, das, was anfangs nur in der poetisch-rhetorischen Sprache des Hymnus als Anrede an einen Entschwundenen uneigentlich gemeint war, mit der Zeit im eigentlichen Sinn zu nehmen und als Anrede an einen Nochlebenden, unsichtbar Gegenwärtigen, Hörenden und Erhörenden, kurz als Gebet zu einem göttlichen Wesen zu verstehen. Als Beispiel solchen Gebets im eigentlichsten Sinn führt Köppen*) folgendes an: „Du, an den alle zahllosen Geschöpfe glauben, Erleger aller teuflischen Heerschaaren, du Allwissenheit über alle Vollendete, lass dich in dieses Reich hernieder! Vollendet-Verklärter und gegen alle Geschöpfe stets Mitleidiger und Gnädiger, siehe, jetzt ist die rechte Zeit, allen Geschöpfen liebreiche Wohlthaten zu erzeigen;

*) A. a. O. p. 555.

begnadige uns desshalb vor deinem auf ganz göttlichem Lehrgebäude befestigten Thron mit wundervollen Segenswohlthaten! du, aller Kreatur ewige Erlösung, neige dich sammt deiner unbefleckten Gesellschaft in dieses unser Reich hernieder! du, aller Weltgeschöpfe Kernlehrgesetz, welches gleich dem Golde glänzt, dessen Feuerflamme die Sonne übertrifft, im Glauben demüthigen wir uns hiermit vor dir! Erfindungsreicher, vor welchem nichts bestehet, wegen deiner Macht und Vollkommenheit erhebe dich hieher, du Herr aller seligen Ruhe! Allmächtiger, von deinen vormaligen Wanderungszeiten her aller Welt Beschützer, lass dich doch in diesem deinem auserlesenen Bilde, das hier vor uns auf deinem Altare steht, lass dich persönlich zu uns hernieder! Beglücke uns, die wir hier dein Bildniss auf diesem Altare vor uns sehen, mit deinem Segen! Kröne zur Stärkung unseres Glaubens unsere Lebensjahre mit Gesundheit und Wohlfahrt!" Ist aber einmal ein Wesen so zum Gegenstand direkter Verehrung und Anbetung geworden, so liegt es in der Natur dieses Verhältnisses, dass der Gegenstand der Anbetung auch mit Majestätsprädikaten, die sich mehr und mehr in's Uebermenschliche steigern, ausgerüstet wird; es ist die Praxis des Kultus, es ist das Bedürfniss des gläubigen Gemüths, dem in solchem Fall die dichtende Phantasie zur Seite steht, um den Drang des liebenden Herzens zum würdigen Ausdruck zu bringen, erst nur in der Bildersprache poetisch-überschwänglicher Metaphern, bald auch in der Schulsprache verständig-wunderlicher Lehrsätze. Unter den Majestätsprädikaten Buddha's, wie sie Köppen*) anführt, lässt sich leicht eine Steigerung, ein Uebergang von der heilsgeschichtlich-menschlichen, zur übermenschlich-metaphysischen Würde bemerken: Buddha heisst nicht nur: der Verherrlichte, Siegreichvorübergegangene, Zumheilerschienene, Allerherrlichstvollendete, Vollendetverklärte; nicht nur: der Stier, Elephant und Löwe unter den Menschen, stärker als der Stärkste, mächtiger als der Mächtigste, mitleidiger als der Mitleidigste, verdienstlicher als der Verdienteste, schöner als der Schönste; und nicht nur: für die Menschen der (ge-

*) A. a. O. p. 430 f.

schichtliche) Begründer aller Wohlfahrt, König der Lehre, Ocean der Gnade; sondern er heisst auch: aller Kreatur ewige Erlösung, aller Kreatur Erlöser und Regierer, des Weltalls Schatzkammer, Juwel, Sonne, Mond und Gestirn, Lotus und Ambrosia; damit ist er schon aus der menschlich-geschichtlichen in eine übermenschlich-kosmische Stellung entrückt und daraus ergeben sich als letzte Konsequenz von selbst die eigentlich göttlichen Prädikate: der Allmächtige und Allwissende, der Brahma der Brahma's und Indra der Indra's, der Gott der Götter (oder: über den Göttern) und der Vater der Welt. — Diese aus dem Bedürfniss der Pietät und aus der Praxis des Kultus entsprungene Erhebung Buddha's zu übermenschlich-göttlicher Würde konnte nun natürlich nicht verfehlen, auch auf die Anschauung und Erinnerung seiner geschichtlichen Erscheinung ihren Reflex zurückzuwerfen; obgleich unter den Aussprüchen Buddha's auch einer aufbewahrt ist, der dem Wunderglauben nicht günstig ist („Besser", soll er gesagt haben, „als alles Wunderthun, ist das Gutesthun und Bekennen der Sünden"), so konnte sich die gläubige Phantasie doch nicht versagen, sein Leben von der Geburt bis zum Tode mit einem Gewinde von Wundersagen zu verherrlichen. Es beginnt die durch die kirchliche Satzung traditionell gewordene Lebensgeschichte Buddha's damit, dass der im Himmel der Götter und Heiligen Präexistirende auf die Bitten der Götter sich entschliesst, den Himmel zu verlassen und durch Geburt aus eines Weibes Schooss sein Erdenwallen anzutreten. Darauf geht er als fünffarbiger Lichtstrahl ein in den Leib der dafür würdig erfundenen Königin Maja (Täuschung, Phantasma*), wird also von ihr ohne männliches Zuthun empfangen und mit unverletzter körperlicher Jungfräulichkeit geboren. Der Geburt selbst gehen grosse Zeichen und Wunder voran: die Erde erbebt, Sonne, Mond und Sterne stehen still in ihrem Laufe, ein überirdisches Licht erglänzt, duftiger Himmelsthau träufelt nieder, die Blinden sehen, die Lahmen gehen,

*) Liegt darin vielleicht der Sinn, dass seine Geburt nur Phantasma, Schein gewesen sei? Es würde diess an den Doketimus der christlichen Gnostiker erinnern.

und die Kranken werden gesund. Der Neugeborne verkündigt dann sofort mit lauter Stimme seine Uebergöttlichkeit und die nahe Erlösung. Aus seiner Kindheit erzählt die Legende, dass er einmal in den Tempel geführt worden, wo sich die Götter tief vor ihm verneigten, dass er dann in Beschauung versunken und zu den höchsten Stufen der Ekstase emporgestiegen sei. Ueber das üppige Jugendleben Buddha's geht die Legende kurz hinweg, verweilt aber um so länger bei Ausmalung der dämonischen Versuchungen, welche dem Antritt des Prophetenamts vorangiengen; alle Schrecken der Finsterniss nebst Mangel und Entbehrung, nicht minder alle Sinnenreize dämonischen Blendwerks und zuletzt das lockendste Versprechen der Weltherrschaft spielen dabei eine Rolle. Sein öffentliches Leben ist voll von Wundern, welche indess nur da, wo er mit den wunderthätigen Heiligen der Brahmanen zu wetteifern hat, in's Abenteuerliche sich versteigen, sonst meistens nur in Krankenheilungen und Todtenerweckungen bestehen, „welche sein Mitleid mit den lebenden Wesen in's rechte Licht stellen sollen“ (Dunker, p. 309 a. a. O.). Endlich verherrlicht die Legende auch noch seinen Tod: Nachdem er gestorben mit den Worten: „Alles ist dauerlos“, trauert die ganze Natur; es verliert die Sonne ihren Glanz, Meteore erscheinen, die Erde erbebt, himmlische Trauermusik erklingt; aus dem Sarge erhebt sich der Todte noch einmal, um sich einem herbeigeeilten Jünger zu zeigen und redet noch einmal mit dem Lieblingsjünger; endlich verbrennt der Sarg durch Feuer, das aus ihm selbst auflodert.

Bis hieher ist das Dogma von der Person des Buddha ein ganz natürliches d. h. nach psychologischen Gesetzen auf's einfachste zu erklärendes Produkt des religiösen Gemüths der Buddha-Gemeinde im Bunde mit orientalischer Phantasie. Dieser Grundstamm trieb nun aber auch noch weitere Schösslinge, bei deren Gestaltung zufällige Umstände und überspannte Willkührlichkeit der Phantasie ihr Spiel trieben. Dahin gehört die Lehre von dem zukünftigen Buddha oder auch den zukünftigen Buddha's und von den vergangenen d. h. den dem Buddha Çakjamuni vorausgegangenen Buddha's. Die letztern sind wohl ohne Zweifel aus dem erstern heraus-

gesponnen worden; was aber den **Buddha der Zukunft** betrifft, so dürfte **Köppen** das Richtige gesehen haben, wenn er*) vermuthet, der Glaube an einen zukünftigen Erlöser, der die Buddha-Gemeinde von der Noth und Drangsal befreien und zum Sieg über ihre Feinde führen werde, sei das Produkt der Bedrückungen und Verfolgungen, wie sie auch dem Buddhismus nicht erspart blieben. Alle buddhistischen Völker erwarten einen solchen Nachfolger Çakjamuni's unter dem Namen **Maitreya** d. h. der Liebevolle, Mitleidige. Es ist sicher nur eine Personifikation der liebevollen Gesinnung, kraft welcher die buddhistische Kirche dereinst zu triumphiren, sich über alle Welten zu verbreiten und alles Böse zu überwinden hoffte. Eben diese Gesinnung war es ja aber auch, durch welche Çakjamuni, der Mitleidigste unter den Mitleidigen, zum Buddha und Erlöser wurde; insofern ist der zukünftige Buddha nur eine zweite Auflage vom geschichtlichen und es wäre somit das einfachste gewesen, sein Erscheinen als blosse Wiederkunft des ersen zu betrachten. Dem stand jedoch die Lehre vom Nirwana entgegen; der „Allerherrlichstvollendete“, welcher dem Kreislauf des Werdens einfürallemal entnommen war, durfte nicht in eigener Person wieder auf dem Schauplatz des Kampfes erscheinen und dem Werden, dem Kämpfen und Leiden sich unterziehen; es musste also die bevorstehende Wiederkunft des Erlösers vielmehr als Ankunft eines neuen gedacht werden, der jedoch so ganz nur der Doppelgänger des vorigen ist, dass er keineswegs dessen Werk fortzuführen, zu vervollkommnen, sondern nur zu wiederholen hat. Von eigentlicher Fortführung und Vollendung konnte hier schon bei dem völligen Mangel aller positiven Teleologie keine Rede sein; daher kleidete sich die Hoffnung auf die Zukunft, an die das menschliche Gemüth unter dem Druck der Gegenwart unwillkürlich sich anklammert, hier nothwendig in die Form einer blossen Wiederholung und Copie der Vergangenheit. Hat man aber einmal angefangen, den geschichtlichen Stifter der Gemeinde in einer Copie zu verdoppeln, so hindert nichts, ihn in derselben Weise noch unzähligemale zu vervielfältigen. Wir begreifen, dass die

*) „Die Religion des Buddha“ II, p. 17.

indische Phantasie sich diesem Zuge hingab und daher ausser dem nächsterwarteten Maitreya noch von unzähligen Buddha's in künftigen Weltaltern zu fabeln anfieng; warum aber sollte die Reihe derselben nur nach der Zukunft vorwärts unendlich sein und nicht auch nach der Vergangenheit rückwärts? So bekam man die ächt indisch-phantastische Lehre von einer nach der Vergangenheit wie nach der Zukunft endlosen Reihe von Buddha's, deren Jeder dem Andern fast ununterscheidbar ähnlich sei. Für unser Gefühl scheint darin eine Herabsetzung des Einen geschichtlichen Gemeindestifters, des Çakjamuni Buddha, zu liegen; allein die buddhistische Dogmatik benützte umgekehrt diese zahllose Menge von Vorgängern und Nachfolgern, um die vergöttlichte Person Çakjamunis mit einem himmlischen Hofstaat zu umgeben, der die Glorie des Einen in vervielfältigtem Reflexe darstellen sollte. — Ein letzter Schössling dieses Dogmas ist dann noch die tibetanische Lehre von den Buddha-Inkarnationen*). Nicht die vollendeten Buddha's der Vergangenheit werden wiedergeboren oder inkarnirt; wohl aber die Buddha's der Zukunft (Boddhisattvas), welche in Erwartung der Buddhawürde im Himmel der Freude wohnen, machen von ihrer Kraft der Verwandlungen Gebrauch, um zur Förderung des Heils der athmenden Wesen in Menschengestalt geboren zu werden, indem sie in Form von Lichtstrahlen in einen Mutterschooss eingehen, während zugleich ihr Selbst unverändert in den höheren Regionen verharrt; als eine solche Inkarnation gilt der jeweilige Papst der tibetanischen Buddhisten, der Dalai Lama. Uebrigens haben wir in dieser Lehre unzweifelhaft die rückwirkenden Einflüsse des spätern Brahmanismus zu erkennen.

Eben diess wird wohl auch der Fall sein bei der mit dem Buddha-Dogma auf's engste zusammenhängenden Lehre von den Heiligen und von den verschiedenen Himmeln, welche den Heiligkeitsgraden entsprechen. Vier Heiligungsgrade auf dem Pfade des Nirwana unterscheidet die buddhistische Theologie; während man auf den drei untern Graden der künftigen Wiedergeburt noch nicht entgeht, so ist der im letzten

*) S. Köppen, II, p. 124 ff.

Stadium Angelangte, der Arhat d. h. der Ehrwürdige, zur Ruhe eingegangen, hat den Hang zum Bösen wie zum Guten überwunden und begehrt nichts mehr, weder hier noch im Himmel. Aber weil von der Anhänglichkeit an alles Natürliche befreit, so ist er auch befreit von der Beschränktheit und gesetzlichen Bedingtheit desselben; er besitzt die Kraft, Wunder zu thun, die Fähigkeit, alle Wesen und Welten mit einem Blick zu überschauen, alle Laute und Worte in sämmtlichen Welten zu hören, hat die Kenntniss aller Gedanken der Wesen und ihrer früheren Existenzen. Damit ist nur auf die buddhistischen Heiligen übertragen, was auch schon die Brahmanen ihren Çramana's (Asceten) nachgerühmt hatten. Dass dieser Ruf der Wundermacht des Heiligen auch nicht selten missbraucht werden mochte, ist zu schliessen aus dem Verbot des Ordinationsformulars, das den Geistlichen mit ewiger Ausstossung bedroht, der sich fälschlich übermenschlicher Fähigkeiten rühme. Es war wohl theils in Folge dieses Verbots, theils um jenen Missbräuchen zu steuern, dass späterhin die Sitte aufkam, erst nach dem Tode einen Menschen heilig zu sprechen, wogegen die lebenden Arhats dann bloss für Candidaten der höchsten Heiligkeitswürde galten. — Diese vier Heiligkeitsgrade sind aber nicht bloss ethische Unterschiede im menschlichen Dasein, sondern haben zugleich metaphysisch-kosmische Bedeutung: wie der Heilige über dem gewöhnlichen Menschen, so erhebt sich über der sinnlichen Welt des Verlangens die ideale Welt der Formen und diese zerfällt in vier Himmel, entsprechend den vier Heiligkeitsgraden. Früher nun war ohne Zweifel diess die höchste Welt, über der nur noch das Nirwana lag, denn der Arhat galt als Spitze aller Heiligkeit und kam dem Buddha so nahe, dass dieser bei aller Uebermenschlichkeit doch von dem gleichfalls allmächtigen und allwissenden Arhat kaum specifisch verschieden, sondern eigentlich nur „der Erste unter den Heiligen“ war. Später wurde diess anders; nachdem man den Einen Buddha unendlich vervielfältigt hatte, wurde die Buddhawürde von der der Heiligen strenger gesondert, indem man über den vier Himmeln der Heiligen noch die vier Himmel der „formlosen Welt“, als den Sitz der Buddha's und Buddha-Candidaten, aufthürmte. Diese formlose Welt

fällt offenbar zusammen mit der Nichtwesenheit des Nirwana, unterscheidet sich aber freilich vom ursprünglichen und ächten Begriff desselben dadurch, dass was dort blosses reines Nichts ist, jetzt doch als ein wenn auch noch so sublimirtes und entsinnlichtes Sein, als „höchster Himmel“ gefasst wird, wo die vergangenen und zukünftigen Buddha's in einem Zustand positiver Seligkeit wohnen. Wann diese realistische Auffassung des Nirwana aufkam, ist schwer zu sagen; jedenfalls konnte nur durch sie der Buddhismus beim sinnlicheren Volk Indiens und noch mehr der ausserindischen Länder Eingang finden. Es versteht sich jedoch von selbst, dass durch diese Umbiegung der äussersten Spitze der Geist dieser Religion im Ganzen, die überwiegende Negativität oder der Nihilismus, nicht aufgehoben wurde. Dazu fehlte es schon an einem positiven Prinzip, am Gottesbegriff. Denn es änderte im Wesentlichen nichts an dem praktischen Atheismus dieser Religion, wenn auch in den oder die Himmel, welche jetzt an die Stelle des Nirwana getreten waren, die ganze brahmanische Götterwelt und Geisterwelt, zusammt mit der sonstigen Kosmologie*) wieder einzog. Es blieb darum doch Buddha, d. h. aber der Mensch Çakjamuni, der „Gott über den Göttern“ und diese alle bildeten nur die mythologisch-sinnliche Staffage, durch welche die Einseitigkeit des Prinzips keineswegs ergänzt oder verbessert, vielmehr nur die gute Seite der Religion verderbt, ihre reine Uebersinnlichkeit wieder in's unrein Sinnliche herabgezogen wurde.

Eben dasselbe Herabsinken in's Sinnliche begegnet uns aber auch auf Seiten der Praxis, des Kultus, welche mit dem Dogma von Buddha und den Heiligen im engsten Verhältniss der Wechselwirkung stand. Die menschliche Person des Stifters bildete, wie wir sahen, den Mittelpunkt des Kultus. Aber sowenig die Theorie bei der menschlich-geschichtlichen Würde des Heilslehrers und Heiligungsvorbilds stehen blieb, so wenig die Praxis bei der innerlichen Ehrfurcht vor dem abgeschiedenen und nur in der Erinnerung festgehaltenen Lehrer. Es bedurfte der äusseren Anregung, des Symbols,

*) So klingt z. B. in den 3 aufeinander folgenden Welten ganz deutlich die alte Unterscheidung von den 3 Regionen der Erde, der Luft und des Lichtes oder Aethers nach.

des sinnlichen Zeichens. Als solche dienten Reliquien und Bilder. Nachdem die erste Generation von Buddhaschülern dahingegangen und damit der erste ideale Schwung in's Stocken gerathen war, fühlte die verwaiste Gemeinde das Bedürfniss, an äussere Stützen und Anhaltspunkte sich anzuklammern und besonders die Person des Stifters selbst auf sinnlich sichtbare und greifbare Weise sich zu vergegenwärtigen. Man fieng an, seinen Knochen, seinen Gewändern und Geräthen, dem Bettlerkleid und Bettelstab, dem Almosentopf und Wasserkrug, die der Meister zu tragen gepflegt, und den Stätten, wo sein Fuss gewandelt hatte, Verehrung zuzuwenden. Im 3. Jahrhundert nach seinem Tod (um dieselbe Zeit, wo auch die Grundlagen des Dogmas und der Legende über ihn fixirt wurden) war dieser Reliquiendienst im besten Zuge und hatte sich natürlich schon auch auf die Reliquien seiner Jünger und anderer Heiligen ausgedehnt. Daran schloss sich sodann der Dienst der Bilder Buddha's, der aus demselben Bedürfniss anschaulicher Vergegenwärtigung des Meisters hervorgieng. Der, welcher den Körper als vergängliches und nichtiges Gefäss des Ich so tief gestellt, sollte nun sogar den schönsten Körper besessen haben; alle 32 oder 84 Zeichen des Schönheitsideals wurden auf ihn übertragen; freilich entspricht diess Ideal unsern Schönheitsbegriffen sehr wenig. Diess Bild durfte dann in keinem heiligen Versammlungslokal der Vihara fehlen; und wir müssen annehmen, dass diese Gegenwart des Bildes nicht wenig dazu beitrug, dass man den Abgebildeten selber als persönlich gegenwärtig vorzustellen und damit zugleich zum unmittelbaren Gegenstand der Anrufung, des Gebets, d. h. aber zu einem göttlichen Wesen zu machen anfieng. Wie leicht sich mit der Gegenwart des Bildes die Vorstellung von der Gegenwart der Person selbst verbindet, zeigt sich auch in dem oben citirten Gebet, wo Buddha angerufen wird, sich in dem auf dem Altar stehenden Bilde niederzulassen und so der Gemeinde mit seinen Segenskräften nahe zu sein. Wenn hiernach das Bild dem Gebet zur Stütze und zum Anhalt diente, so musste freilich auch wieder die Aeusserlichkeit des ganzen Reliquien- und Bilderdienstes die Veräusserlichung des Gebets im Gefolge haben; mehr als irgendwo ist bei den Buddhisten das Gebet zum

geistlos mechanischen Geschäft geworden; sogar der Mühe des mündlichen Hersagens hat man sich enthoben und es durch das Umdrehen des Gebetsrads ersetzt oder lässt man auch nur den Wind dafür sorgen, dass die Gebetsmühlen sich drehen, die Gebetswimpel flattern. Indess ist das Gebet überhaupt im buddhistischen Kultus von untergeordneter Bedeutung, wie man denn anfangs, vor der höheren Ausbildung des Buddha-Dogmas, gar keine eigentlichen Gebete, sondern blosse Bekenntnissformeln, Hymnen und religiös-sittliche Monologen hatte. Weitaus wichtiger war dieser atheistisch-moralischen Religion das Vorlesen des Gesetzes, besonders der Aussprüche Buddha's und die Predigt darüber; woran sich die Beichte anschloss, bei den Geistlichen regelmässig an jedem Voll- und Neumond, bei den Laien wenigstens einmal im Jahr. An den Neu- und Vollmonden, wo die Bhikshu fasteten und zur Beichte zusammenkamen, sollte auch die Laiengemeinde die Geschäfte ruhen lassen und zur Vorlesung des Gesetzes und Anhörung der Predigt erscheinen, auch selber Gebete und Bekenntnisse sprechen. Grössere Feste wurden zu Anfang des Frühlings, im spätern Frühling und nach der Regenzeit gefeiert. Das Neumondfest des Frühlingsanfangs sollte ein Erinnerungsfest des Sieges sein, den Buddha über die brahmanischen Büsser davongetragen, es schloss sich jedoch an die Feier der alt-arischen Naturreligion an, mit welcher im Frühling der Sieg des Lichts und der Wärme über den Winter begangen wurde. Das zweite Fest war Feier des Geburtstags des Buddha. Das dritte Fest, am Ende der Regenzeit, galt der Erinnerung an das Neuhervortreten Buddha's aus der Zurückgezogenheit der Regenzeit zur Heilspredigt in der Welt, worin jedoch ebenfalls ein Rest der alten Naturreligion sich versteckte, die Feier der Wiederkehr des sinnlichen Lichtes nach der Regenzeit*). Beides zumal, diese physische und jene heilsgeschichtliche Bedeutung, wurde versinnbildlicht durch Prozessionen

*) Eine derartige Verbindung von Naturfeier und heilsgeschichtlicher Erinnerungsfeier findet auch im Judenthum statt und im Christenthum hat sich Zeit und Art mancher Feste deutlich genug an heidnische Bräuche angeschlossen, z. B. das Weihnachtsfest an das altgermanische Julfest, von welchem heute noch die Weihnachtslichter herstammen.

mit vielen brennenden Lampen. Es war diess zugleich das grosse Beichtfest, an welchem die ganze Gemeinde zur Gesetzeslektion und gemeinsamen Beichte zu erscheinen hatte; später wurde die Laienversammlung wenigstens je im fünften Jahr durchs Staatsgesetz verordnet.

Aus der äussern Geschichte des Buddhismus heben wir nur hervor seine Blüthezeit unter König Açoka in der Mitte des dritten Jahrhunderts a. C. Açoka war Herrscher über das Jndus- und Gangesland zugleich und hatte schon aus politischen Gründen ein Interesse daran, den orthodoxen Brahmanismus des Gangesthals, welcher eine innigere Verschmelzung des Ostreichs mit dem freier gesinnten Volk des Westreichs hinderte, zu beugen oder doch ihm ein starkes Gegengewicht entgegenzustellen. Aus solchen politischen Gründen, wozu noch persönliche Ueberzeugung hinzukam, erhob er im Jahr 251 a. C. — also fast 3 Jahrhunderte nach Buddha's Tod — den Buddhismus zur Staatsreligion. Er nahm es selber Ernst mit den Vorschriften der Moral, die Buddha gegeben hatte; nicht nur enthielt er sich der Jagd und des Fleischgenusses, gehorsam dem Verbot des Tödtens, er suchte auch möglichst viel lebenden Geschöpfen Gutes zu erweisen, baute Hospitäler für Menschen und Thiere, bepflanzte die heissen Landstrassen mit Bäumen und versah sie mit vielen Ruheplätzen und Brunnen „zum Genuss der Menschen und Thiere", sorgte überhaupt für Ackerbau und Baumzucht; er milderte ferner die Kriminalgesetzgebung und setzte besondere Beamte ein, deren Geschäft es war, „von den glücklichen oder unglücklichen Zuständen des Landvolks Kenntniss zu nehmen, das Heil desselben zu fördern, die Beobachtung des Gesetzes Buddha's anzuempfehlen und dessen Verletzung nicht durch strenge Strafen, sondern durch Ueberredung zu verhindern". Zur Verbreitung des Glaubens an die heilbringende Lehre Buddha's setzte er ferner in allen Landschaften kirchliche Inspektoren, „Gesetzesobere", ein, welche über der Lehre und Sitte wachen sollten. Ferner ordnete er an, dass am 3ten Fest jedes 5ten Jahres grosse Versammlungen in den Metropolen gehalten werden sollen, wo sich auch die Laien zur Anhörung der Gesetzespredigt und zur allgemeinen Beichte einfinden sollen. Ein besonderes Verdienst erwarb

sich dieser König um die buddhistische Kirche durch die Veranstaltung des dritten grossen Koncils, welches er im J. 247 a. C. in die Metropole Palibothra berief und welchem er in eigener Person anwohnte. Interessant ist das Begrüssungsschreiben, das er an die Versammlung richtete: „Der König Pijadasi (d. h. der Liebevolle — ein Beiname, den er sich seit seiner Bekehrung beigelegt hatte) grüsst die Versammlung des Reichs und wünscht ihr wenig Mühe und ein gutes Dasein. Es ist wohlbekannt, wie gross meine Ehrfurcht und mein Glaube ist für den Buddha, für das Gesetz und für die Gemeinschaft. Alles, was der glückselige Buddha gesagt hat, und diess allein ist wohl gesagt. Demnach kommt es, ihr Herren, darauf an, zu zeigen, welche Autoritäten dafür vorhanden sind. Auf diese Weise wird das gute Gesetz von langer Dauer sein. Diess ist es, was ich für erforderlich halte. Inzwischen bezeichne ich die Gegenstände, die das Gesetz umfasst: die Grenzen der Disciplin, die übernatürlichen Eigenschaften der Arhats, die Gefahren der Zukunft (Wiedergeburten), die Sprüche und Gebote des Buddha, die Forschung Çariputras (die Dogmatik) und die Instruktion Rahulas (Moral?) unter Zurückweisung der falschen Doktrinen; das ist es, was der glückselige Buddha gelehrt hat. Diese Gegenstände, ihr Herren, welche das Gesetz umfasst, sollen die geweihten Männer und Frauen hören und beständig erwägen, ebensowie die andern Gläubigen (Laien) beider Geschlechter. Das ist der Ruhm, auf den ich das grösste Gewicht lege. Desswegen lasse ich euch diess schreiben: es ist mein Wille und meine Erklärung“ *). Eröffnet wurde sodann das Koncil durch eine Predigt des Metropoliten und Klosterabts von Palibothra über „die richtige Art, kirchliche Zweifel beizulegen“. Das Koncil befasste sich vornehmlich mit der Revision und Reinigung der schon von den beiden ersten Koncilien veranstalteten Sammlung heiliger Aussprüche und Disciplinarvorschriften, wobei wohl nicht ausgeschlossen war, dass auch noch Erweiterungen und Bereicherungen statt-

*) Der theologisirende und doch zugleich bureaukratische Ton dieses Schreibens gleicht wunderbar dem in den kirchlichen Edikten der byzantinischen Kaiser herrschenden Styl.

fanden, um den eingerissenen Irrlehren und Sekten auch positiv entgegenzutreten. Dann aber erhielt wohl namentlich auch der dogmatische Theil der Lehre (insbesondere also wohl das Buddha-Dogma selber) in diesem Koncil seine erste kanonische Grundlage, wie diess aus den im obigen Begrüssungsprogramm angeführten Namen von dogmatischen Autoritäten mit höchster Wahrscheinlichkeit zu schliessen ist. — Der König bethätigte weiterhin seinen kirchlichen Eifer besonders durch eine Menge von kirchlichen Bauten, die er veranstaltete; theils von grossartigen Klöstern, theils von „Stupen" d. h. Kuppelthürmen, welche als Denkmale über heiligen Stätten errichtet waren oder Reliquien aufbewahrten. — Endlich war es Açoka, der durch organisirte Missionsthätigkeit viel zur Verbreitung des Buddhismus über Indien hinaus beitrug. Die unbeschränkte Humanität seiner Moral, jene allgemeine Wesensliebe, in welcher er die Grundtugend sieht, befähigte den Buddhismus, die Schranken der Nationalität zu durchbrechen; es war das erste Mal in der Weltgeschichte, dass eine Religion über die Grenze des Volksthums hinausschritt. Die bedeutendsten Missionsstationen waren im Norden Kaschmir und Kabul und das Hochland des nordwestlichen Himalaya, von wo aus später das Vordringen des Buddhismus in Mittelasien, Tibet und China, erfolgte; im Süden die Insel Ceylon, wo der eigene Sohn Açoka's missionirte. Diese Insel blieb von da an das Hauptland des Buddhismus; dorthin flüchteten sich seine Bekenner, als später, nach dem Untergang der Dynastie und des Reiches Açoka's, der Brahmanismus neu emporkam und durch blutige Verfolgung den Buddhismus aus den Indus- und Gangesländern zu verdrängen wusste. Von Ceylon aus erfolgte dann weiterhin der Uebergang des Buddhismus nach Hinterindien, wo er nach der Verdrängung aus Vorderindien eine sichere und bleibende Heimath fand.

Die Reaktion der Brahmanen gegenüber dem mächtig aufstrebenden und umsichgreifenden Buddhismus führte eine Umbildung ihres bisherigen Systems mit sich. Ihr panthei-

stischer Brahmabegriff konnte von Buddha desswegen so leicht beseitigt werden, weil er nie populär geworden war; die Brahmanen aber konnten auf ihn nicht verzichten, weil mit ihm ihr ganzes System stand und fiel. Es handelte sich also darum, im Gegensatz zur buddhistischen Leugnung Brahma's demselben eine derartige Wendung zu geben, dass er dem Volksbewusstsein näher gerückt würde. Zu dem Ende nahmen sie die Volksgötter Vishnu und Çiva in den Brahmabegriff in der Weise auf, dass diese drei nur verschiedene Seiten und Wirkungsweisen des Einen göttlichen Wesens ausdrücken sollten. Vishnu war bei den alten Ariern des Induslands ein wenig bedeutender und in den Veden selten vorkommender Lichtgott gewesen; für die Bewohner des Gangesthales hatte sich der freundliche Gott der regelmässigen Lichterscheinungen zum Bringer der regelmässigen, mit dem Wechsel der Jahreszeiten zusammenhängenden, Ueberschwemmungen gestaltet; als solcher ist er aber zugleich der Gott der befruchtenden und erquickenden, lebengebenden und erhaltenden Natur. Wenn der Ganges übertritt, entschläft er auf dem über den Wassern schwimmenden Lotusblatt; seine Farbe ist das Blau des Himmels und des Wassers und der Lotusblüthe. Çiva, auf den Höhen des Westens verehrt, war der alt-arische Windgott Rudra, der unwiderstehliche Mitkämpfer Indra's; er galt seinen Verehrern als der furchtbare Zerstörer und zugleich als der fruchtbare, Regen sendende Gewittergott, letztres mehr noch als erstres. Vishnu und Çiva waren, wie man hieraus sieht, ganz konkrete Gestalten der volksthümlichen, durch alle Brahma-Spekulationen nicht überwundenen Naturreligion; wie war es möglich, sie in die abstrakte Region des Brahma hereinzuziehen? Einfach dadurch, dass man in Vishnu die Kraft der Erhaltung, in Çiva die der Zerstörung fixirte und beide der in Brahma fixirten Kraft der Entstehung (Emanation) als ergänzende Seiten des Einen Alllebens koordinirte; wie alles natürliche Leben in Entstehen, Bestehen und Vergehen verläuft, so sollte nun auch das göttliche Allleben oder die Eine untheilbare Weltseele in der Einheit der 3 Momente: Emanation oder Brahma, Erhaltung oder Vishnu und Zerstörung oder Çiva sich darstellen. Dabei blieb Brahma, wie zuvor,

im Hintergrund, Çiva war als die zerstörende Macht gefürchtet; Vishnu aber, der Erhalter und Regierer, war die dem Menschen freundlich zugekehrte Seite der Gottheit. So war der Gott des Volks in das System der Brahmanen eingereiht und damit die volksthümliche Naturreligion in den Dienst des brahmanischen Systems gezogen, das Interesse beider war durch ein dialektisches Kunststück verknüpft worden. Aber die Brahmanen giengen noch weiter. Sie sahen wohl, dass die Anziehungskraft des Buddhismus nicht zum kleinsten Theil darin liege, dass hier das Höchste dem Menschen in menschlich-geschichtlicher Gestalt nahe trete und auf eine mitfühlende menchliche Persönlichkeit die dankbare Verehrung sich richte, während ihre abstrakte Gottheit bisher in kein lebendiges Verhältniss zum Menschen hatte treten können. Nun aber hatte man an Vishnu eine Gestalt gewonnen, in welcher die dem Menschen zugekehrte freundliche Seite der Gottheit repräsentirt war; sie konnte man benutzen, um die Gottheit dem Menschen menschlich nahe treten und in geschichtlichen Thaten sich ihm offenbaren zu lassen. So wurde denn der alte Lichtgott und spätere Wasser- und Fruchtbarkeitsgott, kurz der Naturgott, zu einem Träger geschichtlicher Offenbarung gestempelt; er war, so lehrten jetzt die Brahmanen, von ältester Zeit her je und je in Menschengestalt auf Erden erschienen und hatte in diesen seinen Inkarnationen (Avatara) Heldenthaten verrichtet, die Erde von Unholden gesäubert, Staatsordnungen gegründet, insbesondere aber das brahmanische Gesetz und die Kastenordnung eingeführt, ja er war selber ein Vorbild brahmanischer Tugend und Pflichterfüllung gewesen. In diesem Sinn wurde namentlich auch das Volksepos bearbeitet, dessen Heldenfiguren alle eigentlich nichts als Erscheinungen Vishnu's sein sollten, sowenig sie auch meistens in diese neue Götterrolle sich schicken mochten; immerhin waren dadurch auch die Ideale des volksthümlichen Heldenthums, wie die volksthümliche Naturgottheit, in den Dienst des brahmanischen Systems gezogen. Dem Buddha aber konnte man nun die Vishnu-Inkarnationen gegenüberstellen, dem Einen Menschenfreund die vielen und viel älteren Erscheinungen göttlicher Freundlichkeit in menschlicher Gestalt. Es unterliegt kaum einem Zweifel, dass diese

Nachbildung von Wirkung war; übte sie ja doch auf den Buddhismus selbst einen rückwirkenden Einfluss aus! Einen solchen haben wir vielleicht schon in der Lehre vom zukünftigen Buddha, noch mehr in der von den unzähligen Buddha's aller Weltzeiten, und ganz sicher in der Lehre von der Buddhainkarnation im tibetanischen Dalai Lama zu erkennen. — Auch sonst bequemt sich die brahmanische Spekulation den ketzerischen Ansichten in der Theorie wenigstens mehrfach an. Es wird jetzt nicht mehr die Realität der Materie schlechtweg geleugnet, wie im Vedantasystem, sondern sie wird der Weltseele gegenübergestellt, wie im Sankjasystem den individuellen Seelen, und aus der Verbindung beider die wirkliche Welt erklärt; hiebei soll die Einzelseele eine eigene Realität haben und doch als Emanation oder Funke aus Brahma in diesen selbstlos wieder aufgehen können. Auch wird die frühere Misshandlung des materiellen Leibs, der ja doch auch zur Welt der Materie gehört, nicht mehr empfohlen; dagegen die Erfüllung der Pflichten, welche Jedem seine Stellung anweist und Gleichgültigkeit gegen äusseres Wohl und Wehe als die wahre Weisheit und Tugend gepriesen — offenbar eine Annäherung an die buddhistische Moral. Ja, in der Theorie des Nirwana, der mystischen Auslöschung des Selbst, sucht man jetzt den Buddhismus noch zu überbieten, indem man die „Selbstvertiefung" förmlich systematisirt und methodisirt.

Indess blieben diese theoretischen Koncessionen an die buddhistische Ketzerei für die brahmanische Praxis ohne allen ernstlichen Erfolg; ja es wurde vielmehr in Wahrheit der gesetzliche und ascetische Werkdienst noch mehr gesteigert. Aus den kleinlichen fortwährenden Reinigungsceremonieen wurden grossartige und mühselige Wallfahrten an heilige Wasser (z. B. die Quelle des Ganges) zum Zwecke radikaler Entsündigung; aus den fortwährenden Kasteiungen des Leibes wurde die Praxis des Selbstmords, welcher für die radikale Opfersühne galt; der religiöse Brauch der Wittwenverbrennung datirt noch heute von damals her. Insbesondere aber wurde von der Strenge des Kastenwesens nicht das Mindeste aufgegeben und bis heute noch hat sich diese brahmanische Despotie unverändert erhalten.

6. Kapitel.

Erhebung über die natürliche Freiheit durch positiv-sittliche Zweckbeziehung auf das Göttlich-gute: Religion des Zarathustra*).

Die Arier nordwestlich des Himalaya, die Bewohner des iranischen Hochlands, verehrten ursprünglich ganz die gleichen Naturgötter, wie ihre Stammverwandten im Indusland. Wie diesen Agni, das Feuer, der vertrauteste Gott war, der Hausfreund und Mittler alles Gottesdienstes, dem daher überall der Vortritt gebührte, so riefen die Iranier in ältesten Zeiten das „heilige starke Feuer" an als Geber des Guten, als Schützer gegen die bösen Geister des Dunkels: „Glücklich der Mann, zu dem du mächtig kommst, Feuer, Sohn des Ahuramazda, freundlicher als die freundlichsten, anbetungswürdiger, als die anbetungswürdigsten. Feuer, wir nahen uns dir mit guter Reinheit, mit gutem Geiste, mögest du uns hülfreich herbeikommen!" Nach dem Feuer (Atar) hiess der Priester von alter Zeit her Athravan; der Kultus war hauptsächlich ein Feuerdienst. Auch noch in der Religion des Zarathustra hat sich in den verschiedensten Spuren die alte Heilighaltung des Feuers erhalten und der Feueraltar ist die ausschliessliche Kultusstätte geblieben. — Neben dem Feuer finden sich aber auch die alt-arischen Lichtgötter in Iran. Zwar Indra selbst ist unter dem Namen Andra zu den Dämonen der Finsterniss versetzt worden (ob schon früher, in Folge der politischen Scheidung der iranischen und indischen Stämme oder erst in Folge der Fortbildung der alten Naturreligion durch Zarathustra, ist fraglich); dafür aber ist der Begleiter Indra's bei den Indern, Mithra, hier zum obersten Lichtgott geworden; seine Wohnung ist auf dem heiligen Götterberg des Ostens (Hara berezaiti), wo es ewiger Tag ist; von da fährt er der Sonne vorauf; in voller Rüstung durchfährt er Himmel und Erde, ein gewaltiger Kampfheld gegen die Geister der Finsterniss streitend mit der Keule Vazra (wie Indra mit der Keule Vadschra). Als Lichtgott ist er aber auch der 10000äugige Wächter der

*) Literatur: Spiegel: „Avesta". Westermann: „Zoroastrische Studien". Dunker: „Geschichte des Alterthums", II, p. 393—582 (3. Ausg.). Bunsen: „Gott in der Geschichte", XI, p. 75—96. Max Müller: „Essays", III. u. VII. Abhandl.

Welt, Richter und Rächer des Bösen, dessen Auge Niemand entgeht und dessen schnellem Geschoss Niemand entrinnt. Als Kämpfer gegen die feindlichen Naturmächte ist er zugleich der Schützer im Krieg, von dem der Sieg herkommt wie die Niederlage; also ganz derselbe Gott wie Indra, Zeus, Wodan. Ihm zur Seite stand Verethragna, der Siegreiche, der sich zu Mithra etwa verhält, wie Thor zu Wodan, indem er die siegreiche Kraft des Himmelsgottes in eigener Personifikation darstellt; es ist dasselbe Wort, wie das indische Vritrahan = Vritratödter, was aber nur ein Beiname des Indra war. Den Iraniern eigen waren 2 andere Genossen Mithra's im Kampf gegen die Dämonen: Çraosha und Rashun beide, wie es scheint, ursprünglich Geister des schnellen Sturmwinds, also gleichfalls nur Personifikationen von Attributen des Himmelsgotts selbst; Çraoscha wird dargestellt als der schnellste der Jünglinge, schneller als Wolken, Wind und Vögel, um seiner Raschheit willen auch als Götterbote benutzt. — Den Iraniern eigen, doch nicht ohne Analogie in der vedischen Religion der Inder, ist die Verehrung des Sternes Tistrja (Sirius), den man, weil nach seinem Aufgehen Regen kam, als Heimath der oberen Wasser betrachtete. Dann spielen ferner bei den Iraniern eine Rolle die weiblichen Gottheiten des Wassers, Anahiti, und der Erde, Armaiti; erstre als schöne kräftige Jungfrau mit schwellenden Brüsten vorgestellt, zugleich Göttin der Fruchtbarkeit, Liebe und Ehe, nicht unähnlich der semitischen Mylitta-Derketo, der ja auch das Wasser heilig war, und der Aphrodite, der meergeborenen Liebesgöttin. — Endlich verehrten auch die alten Iranier, wie die Inder, die Gottheit des Opfertranks unter dem Namen Haoma (identisch mit Soma); die Kraft des Tranks, dessen Menschen und Götter sich erfreuten, wurde selbst als stärkender Gott gedacht, als Spender des Lebens und der Lebensgüter, der Gesundheit und Kraft, des Reichthums und der Nachkommenschaft; er verschafft den guten Mädchen verständige Männer und den guten Weibern schöne Kinder und allen Guten langes Leben. — Wie nun aber den vedischen Göttern die bösen Geister der Dürre und Finsterniss gegenüberstanden, ein Indra stets im Kampf mit Vritra lag, ebenso drehte sich auch die iranische Naturreligion um diesen Gegensatz und Kampf der guten

Götter, des Feuers, Lichtes, Wassers, der Erde und des Opfers, gegen die Mächte der Finsterniss und des Todes, die unreinen und schädlichen Geister; auffallend aber ist, dass man diese hier mit demselben Namen nannte, der bei den Indern die guten lichten Götter bedeutete: Daewa ist das indische Dewa, dessen Grundbedeutung: „licht, glänzend“ und das der vedische Gottesname ist (mit Dyu gleichen Stamms); umgekehrt hiessen in Indien die bösen Geister Asura, was dasselbe Wort ist wie das iranische Ahura, der Name für den höchsten guten Gott. Es mag vielleicht der Grund dieser entgegengesetzten Benennung in der Zwietracht der Stämme liegen, welche mit ihrer Trennung von einander zusammenhängen mochte; es kann aber auch erst eine Folge der zarathustrischen Reformation sein, dass die widerstrebenden Gestalten der alten Naturreligion in böse Geister verwandelt wurden, z. B. Indra in den bösen Geist Andra, womit zugleich der ihnen anhängende allgemeine Göttername in sein Gegentheil verkehrt wurde. Doch da diese Verwandlung nur die wenigsten und weniger bedeutenden unter den alten Göttern traf, so steht letztere Hypothese immerhin auf etwas schwachen Füssen.

Diess sind die einfachen Gestalten der alten Naturreligion der Arier in Iran; sie stimmt, wie wir sehen, mit der aller andern Arier in den Grundzügen, mit der vedischen aber sogar auch in den meisten Namen überein. Es war nun derselbe Trieb der Zusammenfassung der vielen Götterwesen zur höhern Einheit, welcher dort wie hier die Weiterentwicklung, resp. Umbildung der Naturreligion herbeiführte. Aber sehr verschieden war die Art, wie diess beiderseits geschah. Während in Indien, wie wir sahen, das Resultat verschiedener zusammenwirkender Faktoren der Pantheismus des Brahma war, in welchem nicht nur die mannigfaltigen Göttergestalten absorbirt, sondern auch das selbständige Sein und Thun des Menschen so ganz versenkt wurde, dass demselben nur noch die Freiheit des Leidens und der Selbstertödtung übrig blieb: so wirkte dagegen in Iran der Charakter von Volk und Land zusammen, um dem sichbildenden höheren Gottesbegriff eine positiv-sittliche Weltanschauung zur Basis zu geben. In Iran waren die Gegensätze von Fruchtland und Wüste viel näher

an einander gerückt und machten sich viel schärfer geltend, als in Indien; nur bei angestrengter Arbeit und sorgsamer Pflege brachte der Acker Frucht; das Wasser musste dem dürren Boden zugeführt werden, wenn der Anbau gelingen sollte; die bestellten Felder mussten gegen den Triebsand der Wüste geschützt werden. Die Schluchten der Berge waren die Sitze der wilden Thiere, welche die Heerden gefährdeten, und von der Wüste her drohten die räuberischen Nomadenhorden den Ansiedlungen der Ackerbauer. In diesem steten Kampf mit den feindlichen Elementen, wie mit den raublustigen Horden kulturloser Nachbarn musste bei den Bewohnern Irans die sittliche Thatkraft gestählt und der Sinn für Gesetz und Recht geweckt werden; für Quietismus und Ascese war hier sowenig Raum, als für den Despotismus einer hierarchischen Priesterkaste. Wie nun aber der lebensmüde Inder des Gangesthals die mystische Kontemplation der Versenkung in Brahma zum höchsten Gottesdienst erhob und demgemäss die Gottheit selbst auch als träumende Weltseele dachte, so erschien dem lebensmuthigen Iranier der Kampf um's menschenwürdige Dasein auch als der höchste, der Gottheit würdigste Gottesdienst; die Gottheit aber, welche durch Thaten eines sittlichen Willens geehrt wird, kann nicht eine träumende, bewusst- und willenlose Weltseele sein, sie muss vielmehr selbst auch sittlicher Wille und zwar das Urbild desselben, also der sittlich vollkommene, heilige Wille des guten Geistes sein, in welchem der kämpfende Mensch seinen Ursprung und sein Ziel erkennt.

Es war im 13. Jahrh. vor Chr.*), nicht lange nachdem unter tüchtigen Fürsten in Iran sich ein Staatswesen konsolidirt hatte, in welchem Friede und Ordnung herrschte, wo man im Innern mit der Arbeit des Ackerbaues im Kampf gegen Wüste und Winter, nach Aussen mit der Abwehr roher und feindseliger Stämme beschäftigt war: da trat im Nordosten des Reichs, in Baktrien, Zarathustra auf als Verkündiger einer höheren religiösen Einsicht und Reformator der Naturreligion seines Volks. Wie einst in Israel der Prophet Elias vor versammeltem Volk die Baalspriester Lügen

*) Diess scheint mir als Ergebniss der neuesten Untersuchung Dunker's a. a. O. 483 f. festzustehen.

strafte und Jehovah als allein wahren Gott kundthat, so trat im Osten Irans Zarathustra bei einer Opferfeier vor das versammelte Volk und verkündigte ihnen an der Stelle der Lügengötter, welchen die Feuerpriester dienen, als den allein wahren Gott den „weisen Herrn“ (Ahura-Mazda), den „heiligen Geist“ (Çpentomainju). „Verkündigen will ich euch jetzt, ihr Nahenden“, — so ruft er dem zum Opferfest zusammenströmenden Volk zu — „die weisen Sprüche des Allweisen, die Lobeslieder des Lebendigen und die Anbetungen des guten Geistes, die herrlichen Wahrheiten, deren Aufgang bei den Flammen sich schauen lässt. Du gabst alte Sprüche, Ahura; durch diese will ich unter euch die Opfer der Lügengötter vernichten. Keiner höre auf die Gebete und Lieder des Lügners, denn Haus und Dorf und Stadt und Land stürzt er in Unglück und Verderben! Tödtet die Lügner mit dem Schwerte!“ Mittelst „alter Sprüche“ also will er die Volksgötter als Lügengötter und Ahura als den allein wahren Gott darthun; er will also nicht als Stifter einer neuen Religion, sondern als Reformator einer alten angesehen sein. Zu viel Gewicht werden wir indess darauf nicht legen dürfen; wir sahen ja, dass auch die Brahmanen ihr Brahma schon in den ältesten Sprüchen der Veden finden wollten; auch das junge Christenthum wusste seine ganze Lehre und Geschichte mit dem Alten Testament zu begründen; es ist das ganz begreiflich, dass die neue Religion anfangs sich als die Wahrheit der alten und somit selber als wahrhaft alte ausgeben will und daher auch für das wirklich Neue, das sie gibt, möglichst viele Anknüpfungspunkte im Alten sucht. So werden wir auch hier nicht fehl gehen, wenn wir die „Priester und Propheten der Lügengötter“ einfach für die Feuerpriester der altiranischen Naturreligion halten, deren Götter eben erst jetzt und erst dadurch zu Lügengöttern werden, dass der höhere Gottesgedanke wenn auch nur erst einem Einzigen in der Volksgemeinde aufgegangen ist. Nicht sogleich scheint Zarathustra mit seiner neuen Lehre Glauben gefunden zu haben; wir hören ihn klagen: „Der Lügner besitzt die Felder des Wahren (Gottes), der die Erde schützt; Niemand von den Dienern verehrt mich noch von den Herrschern des Landes, die ungläubig sind. Die Herrschaft ist in den Händen der

Priester und Propheten der Lügengötter. Wohin soll ich mich flüchten, nach welchem Lande mich wenden?“ Doch bald wurde der König Vistaspa selbst für den neuen Glauben gewonnen und damit war diesem die Anerkennung in Iran, zunächst wenigstens im Osten des Reichs, gesichert.

Dass es in der That ein neuer Glaube war, den Zarathustra auf den Stamm der arischen Naturreligion aufpfropfte, darüber kann nicht wohl ein Zweifel bestehen. Hören wir nur, welche Fragen seinen sinnenden und suchenden Geist beschäftigen! „Diess will ich dich fragen, sage es mir recht, Ahura! Wer ist der Wahrheit erster Vater und Erzeuger? Wer schuf der Sonne und den Sternen ihre Bahn? Wer lässt den Mond wachsen und schwinden? Wer hält die Erde und die Wolken drüber? Wer schuf das Wasser und die Bäume auf der Flur? Wer ist in den Winden und Stürmen, dass sie so schnell gehen? Wer schuf die Gutes wirkenden Lichter und die Finsternisse? Wer bildete die Erde mit ihren hohen Gütern? Wer sind die Daewa, welche die gute Schöpfung bekämpfen? Wer tödtete die feindlichen Dämonen? Wer ist der Wahrhaftige? wer der Lügner? Wie sollen wir die Lüge verjagen? Wie soll ich dem Asha (dem Geist der Wahrheit und Reinheit) die Lüge in die Hand geben? Wie vermag ich in eure, der Götter, Wohnung zu gelangen? Sage mir recht jenen Glauben, welcher der beste ist! lass mich die vielen Wesen, die das Licht der Sonne schauen, erleuchten und auf den rechten Weg führen, der hinführt zu dem, welcher die Loblieder der wahrhaft Frommen im Himmel hört. Welchen Spruch die Kenner der göttlichen Offenbarung (die himmlischen Geister?) besitzen, den lass uns wissen, Mazda, durch deinen eigenen Mund, durch den du alle Lebenden beschützest! Da ich, als euer frömmster Knecht, zuerst von allen Menschen mit euren Sprüchen die Feinde vernichten soll, so verkündet mir das Beste, was ich thun soll! Lass, o Mazda, o König, uns eure glückbringenden Sprüche vernehmen!“ Hören wir ferner die Antwort auf diese Fragen, den Inhalt der empfangenen Offenbarung:*)

*) Nach einer Uebersetzung Haug's, welche Bunsen, a. a. O. p. 96, gibt; dasselbe, mit unwesentlichen Variationen, in Prosa übersetzt gibt Dunker, a. a. O. p. 522—23.

„Der uranfänglich durch sein eigen Licht
Der Himmelslichter Menge ausgesonnen hat:
Durch seine eigne Einsicht schaffet er
Das Wahre, welches Grund des guten Sinnes ist.
Diess lässest du gedeihen, weiser Geist,
Der du derselbe bleibest, Unvergänglicher!

Dich, weisen Mazda, den Ursprünglichen,
Dacht' als Natur und Geistes hohen Walter ich;
Mit Geistesblick hab' ich dich ja erschaut,
Als Vater dich erkannt des guten Sinnes,
Als den, der Wesenheit des Wahren ist,
Als Lebensschöpfer, als lebendig wirkenden.

In dir die heilige Erde ruhet stets,
In dir, der Weisheits voll der Erde Leib geformt,
Lebendiger Geist, o Mazda, auf dem Pfad,
Den du ihr uranfänglich angewiesen hast,
Kommt segenspendend sie vom Landmann her
Und gehet den vorbei, der sie nicht baut."

Während hier Ahuramazda als der allein wahre und einzige Gott, Schöpfer und Erhalter der Welt, der natürlichen und sittlichen Weltordnung erscheint, so wird ihm in folgenden Sprüchen ein feindliches uranfängliches Prinzip des Bösen und des Uebels entgegen, wenn auch nicht als schlechthin ebenbürtig zur Seite gestellt: „Verkündigen will ich euch jetzt Alles von dem Geisterpaar, wie es die Weisen erkannt haben, von des Lebens beiden ersten Geistern, dem Guten und dem Bösen. Von Anbeginn gibt es ein Zwillingspaar, zwei Geister, jeder von eigener Thätigkeit. Und diese zwei Geister begegnen sich und schaffen das Erste und Letzte. Von diesen beiden Geistern wählt einen, entweder den lügnerischen, das Schlimmste vollbringenden, oder den wahren, heiligsten Geist. Beiden zusammen könnt ihr nicht dienen. Wer jenen wählt, erwählt das härteste Loos, wer diesen wählt, der verehrt den Ahuramazda gläubig und in Wahrheit durch seine Thaten. Alles Gute wird denen zu Theil, die mit Herz und Seele dem Ahuramazda ergeben sind. Der ist ein Lügner, dem der Lügner, der ein Wahrhaftiger, dem der Wahrhaftige ein Freund ist. Wer dem Lügner in Wort, Gesinnung und That Uebles zufügt, der wirkt wohlgefällig dem Ahuramazda. Denen, welche der Bebauung der unvergänglichen Erde sich widmen, wird die gute Einsicht verliehen. Wer dieses wirkliche Leben

zum grössten Gedeihen bringt, dem wird als Lohn das Leben des Körpers und der Seele zu Theil. Den Gutes Thuenden wird gute Wesenheit, den Nichtigen Nichtigkeit; so lasst uns als Forterhalter dieses Lebens wirken!“ — „Ihr Daewa allesammt seid der Same des bösen Sinnes. Dadurch erfandet ihr das Schlechte, was die Menschen thun und reden. So betrügt ihr die Menschen durch euren schlechten Sinn, durch schlechte That, durch schlechtes Wort, wodurch der Lügner Macht sich sammelt. Wer zur Förderung schlechter Thaten hilft, der erzeugt durch seine Thaten die hin- und herwandernden Fleisch fressenden Dämonen. Die schlecht reden, denken und handeln, deren Wohnung liegt weit vom leuchtenden Himmel entfernt, deren Körper werden einst in der Wohnung der Drudscha (in der Hölle) sein.“ Es lässt sich bemerken, dass die bösen Geister noch weit nicht so entschieden zur Einheit eines obersten, ewigen gottfeindlichen Prinzips zusammengefasst sind, als diess auf der andern Seite durch die Gottheit des Ahuramazda geschehen ist. Jedenfalls aber ist dieser letztre dem Reiche des Bösen von Anfang bis Ende überlegen; er steht insofern über dem Kampf beider Reiche, als er nicht nur das Gute fördert durch Belohnung der Gerechten, sondern auch das Böse vereitelt durch gerechte und allmächtige Bestrafung der Sünder. „Nicht zu betrügen ist Ahura, der Alles wissende; er straft die, deren Versprechen Lüge und nicht Wahrheit ist. Jegliche dunkle That, jegliche Unterdrückung mögest du an das Licht bringen! So möge dieser Welt Gerechtigkeit zu Theil werden! Alle guten Dinge, die waren, sind und sein werden, verleihe uns durch deine Gnade! Gib mir, der du die Erde, das Wasser und die Bäume bildetest, die Unsterblichkeit und Vollkommenheit, o heiligster Geist! Dein will ich denken, Herrlichster, beim letzten Ausgang des Lebens. Beide, Wohlstand und Unsterblichkeit, gehören zu deinem Glanze. Mit diesen Gebeten, Mazda und Asha (Geist der Wahrheit und Reinheit), will ich euch lobend entgegengehen und mit den Werken des guten Sinnes. Euer Lobpreiser will ich genannt sein und es bleiben, solange ich kann und vermag, indem ich die Gesetze des Lebens befördere, damit das Leben der Welt Bestand habe!“

In diesen Sprüchen und Gebeten, welche den ältesten

Bestandtheilen der persischen Religionsurkunden, des Zendavesta, angehören, werden wir höchst wahrscheinlich die ächten und ursprünglichen Grundlehren Zarathustra's finden dürfen. Es sind einfache Gedanken, aber von grossartiger sittlicher Idealität, das Erhabenste, was auf heidnischem Boden ausgesprochen worden ist. Die guten Götter und die feindlichen Dämonen, die nach den Grundanschauungen der arischen Naturreligion mit einander im Kampfe lagen, fasste Zarathustra zu zwei obersten Prinzipien zusammen, dem „weisen Herrn" Ahuramazda und dem „verderbenden Geist" Angramainju (kontrahirt in: Ahriman). Wie aber schon in der Naturreligion nur die wohlthätigen Mächte als eigentliche Götter galten und verehrt wurden, so war auch dem Zarathustra nur der erste dieser beiden obersten Geister wirklicher Gott, Schöpfer und Herr der Welt; und nur desswegen, weil aus der Schöpfung des guten Gottes das Dasein des Bösen und des Uebels in der Welt sich nicht erklären liess, wurde ihm ein feindliches Prinzip gegenübergestellt, von dem alle Verderbung der guten Schöpfung Ahura's herrühren sollte. Durch diese Entgegensetzung eines selbständigen feindseligen Wesens war nun freilich eigentlich der gute Gott wieder zu einem beschränkten Wesen herabgesetzt; und man begegnet desswegen meistens der Behauptung, es stehe der zarathustrische Dualismus prinzipiell nicht über dem sonstigen heidnischen Polytheismus. Gleichwohl müssen wir diese Beurtheilungsweise für eine sehr oberflächliche erklären; man vergisst hiebei, dass eine begriffliche Konsequenz, die für den Verstand gelten mag, nicht sofort auch der religiösen Betrachtungsweise darf zugeschrieben werden. Wie nach der jüdisch-christlichen Anschauung Gott durch den Teufel nicht um seine Absolutheit gebracht wird, so vielen Schaden auch letzterer in der Schöpfung und im Reich Gottes anrichten mag, so sahen auch die Frommen Irans in Ahuramazda ungeachtet seines selbständigen Widerparts Ahriman doch den allmächtigen Schöpfer und Herrn der Welt, der eben darin seine Ueberlegenheit bethätigt, dass er in der geschöpflichen Welt, dem Schauplatz des Kampfes beider Mächte, dem Guten immer zum schliesslichen Sieg verhilft und die Werke Ahrimans zerstört. Die Frage: woher in der Schöpfung des

guten Gottes das Böse und Uebel komme? war damit, dass es auf ein selbständiges böses Prinzip ausser Gott zurückgeführt wurde, freilich nicht theoretisch gelöst, sondern nur weiter zurückgeschoben; aber theoretisch sollte sie auch gar nicht gelöst werden, sondern ihre Lösung sollte sie finden auf dem Gebiete der sittlichen Praxis: in der Menschen Geschichte und durch der Menschen Wollen und Thun sollte der Urgegensatz der feindlichen Prinzipien gelöst und durch den Sieg des Guten in der geschöpflichen Welt die Vollkommenheit des Schöpfers thatsächlich erwiesen werden. So wurde das sittliche Leben unter den religiösen Gesichtspunkt eines Gottesdienstes gestellt, es wurde zum Mittel für die Erfüllung des göttlichen Weltzwecks. Der Mensch gibt sich hier nicht auf in der frommen Hingabe an die Gottheit, wie bei den Indern; er lässt aber auch nicht bloss äusserlich durch die Schranken der geselligen Kultur seine natürliche Freiheit zügeln und einschränken, wie in der griechischen Kulturreligion, sondern er stellt sich als freies Wesen in den Dienst des göttlichen Weltzwecks; derselbe vollkommene Wille, der die übernatürliche Ursache der Welt ist, ist auch das absolute, übernatürliche Gesetz und Ziel für den natürlichen Willen des Menschen. In dieser Zweckbeziehung der menschlichen Freiheit auf den absoluten göttlichen Weltzweck hat sich Zarathustra nicht nur relativ (wie die Kulturreligionen) und nicht nur negativ (wie die indischen Religionen), sondern (prinzipiell wenigstens) in absoluter und positiver Weise über den Standpunkt der Naturreligion erhoben. Aber freilich ist dieser erhabene Aufschwung des religiösen Bewusstseins von Anfang an nicht rein genug vollzogen worden und schon um desswillen war es unmöglich, dass die zarathustrische Religion zur Trägerin des weitern religionsgeschichtlichen Fortschritts wurde. Zarathustra hat nehmlich mit den Volksgöttern der altiranischen Naturreligion keineswegs so radikal gebrochen, als diess von dem Propheten Ahuramazda's, der bei seinem ersten Auftreten die Feuerpriester „Priester und Propheten der Lügengötter“ schalt, zu erwarten gewesen wäre. Er hat sich vielmehr begnügt mit einem Kompromiss, wornach die alten Götter und Dämonen

alle beibehalten und nur den obersten Prinzipien als deren dienende Werkzeuge untergeordnet wurden. So wurde nunmehr von dem bisherigen höchsten Gott Mithra gelehrt, dass Ahura ihn so verehrungswürdig geschaffen habe, wie er selber es ist, und dass er ihm sogar selbst Opfer darbringe, — eine höchst wunderliche Vorstellung, in welcher sich die ganze Inkoncinnität des Kompromisses zwischen dem übernatürlichen Schöpfergott und den Naturgöttern auf naive Weise verräth. Später, im dogmatischen System der Priester Persiens, wurde Mithra zu einem Mittelwesen zwischen der körperlosen Lichtwelt, dem Himmel Ahura's, und der körperlichen Welt der Menschen; und in dieser Eigenschaft bekam er auch die Rolle des Richters der abgeschiedenen Seelen bei der Himmelsbrücke; hieran scheinen die später so berühmt gewordenen Mithramysterien angeknüpft zu haben, ähnlich wie die griechischen an den Demeter- und Persephonemythus. Der Begleiter Mithra's, Çraosha, der alte Sturmgott und Götterbote, wurde zu einem Urbild des Gehorsams und seine Waffe, mit welcher er die Dämonen schlage, sollte jetzt das wahrhaftige Wort und die gute That sein; eine ähnliche Umbildung des alten Mythus war es, wenn die Brahmanen den Vritra, statt mit der Keule Indra's und mit dem Glanze Agni's, mit der „Kraft der Andacht" des Brahmanaspati bekämpft und besiegt werden liessen. In der persischen Legende erscheinen alle die alten Götter, denen die Heroen der Vorzeit geopfert hatten, auch ihm, dem Propheten der neuen Lehre, und fordern geradezu von ihm, dass er ihnen Opfer bringe und ihren Dienst einschärfe; ja Ahuramazda selbst gibt ihm nicht nur die Erlaubniss, sondern den Befehl dazu. Mag auch diese Wendung der Sache auf Rechnung der Legende kommen: Thatsache ist jedenfalls, dass Zarathustra sich durchaus dem alten Kultus accommodirte; gerade jenes alte Hauptopfer der Inder und Iranier, das Soma- (Haoma) opfer, behielt er bei und scheint es sogar als Hauptmittel der Abwehr der bösen Geister bezeichnet zu haben — gewiss in wunderlichem Kontrast zu dem innerlichen Kultus und den ethischen Tugendmitteln „der reinen Gesinnung, des wahrhaftigen Worts und der guten That!"

Ihre weitre Ausbildung und Systematisirung erhielt die

Religion Zarathustra's erst in den Priesterschulen. Wir geben in Folgendem noch die Hauptzüge der ausgebildeteren Dogmatik und Moral.

Die alten Naturgötter waren zwar, wie wir eben vorhin sahen, in der neuen Religion beibehalten worden, aber doch nur als untergeordnete Geister in den Mittelregionen zwischen Himmel und Erde; in dem Himmel des heiligen und weisen Geistes Ahuramazda war für jene realistischen Gestalten kein Raum. Wie nun aber die buddhistischen Priester das Bedürfniss gefühlt hatten, die dürre Abstraktion ihres Nirwana realistischer umzubilden und durch eine Unzahl von buddhistischen Heiligen die durch die Entthronung der alten Götter entstandene Leere wieder auszufüllen und zu beleben: ebenso fühlten die iranischen Priester das Bedürfniss, dem in einsamer Höhe thronenden Ahuramazda sechs Gehülfen an die Seite zu stellen: die Amescha-Çpenta's (kontr. Amschaspans), d. h. „die heiligen Unsterblichen". Der Erste dieser neuen Geister, welche ihre Entstehung der priesterlichen Reflexion verdanken, ist Vohumano, d. h. „der gute Geist, gute Sinn", der Berather Ahura's; ihm folgten Ashavahista, d. h. „die beste Wahrheit oder Reinheit"; dann „das verehrungswürdige Vermögen", dann „die Vollkommenheit" und „die Unsterblichkeit"; endlich ist ihnen die alte Erdgöttin Armaiti, die schöne Tochter Ahura's, jetzt zur Göttin der Weisheit umgewandelt, beigesellt. Mit Ahura zusammen bilden diese sechs Geister die himmlische Siebenzahl, welche über die sieben Gürtel der Erde herrscht, wie in Indien die acht Welthüter über die acht Zonen. Diesen höchsten Geistern reihen sich dann noch verschiedene weitere von noch durchsichtigerer Abstraktheit an, z. B. der Geist des guten Gesetzes, des heiligen Wortes, des vortrefflichen Wissens, Denkens und Begreifens, die Kraft des Gebets, das lange Studium, der Gedanke des reinen Mannes u. dgl. Dahin gehört auch die Anrufung der „Zeit ohne Grenzen", Zeruana Akarana, in welcher man fälschlicherweise ein oberstes Prinzip über dem guten und bösen Gott hat finden wollen*).

*) Dunker bemerkt, es sei diess sowenig richtig, als wenn man behaupten würde, dass nach der christlichen Lehre Gott und der Teufel ihren Ursprung der Ewigkeit verdankten (p. 531, Anm.).

Insbesondere gehört noch hieher die dem Zendavesta eigenthümliche Lehre von den Fravashis; es sind das ursprünglich und auch noch im Zendavesta die Geister der Ahnen, welche nach gemeinsam arischer Vorstellung mit ihren Geschlechtern auf der Erde noch fortleben, sie in Gefahren beschützen, insbesondere in der Schlacht mitkämpfen, welche auch alljährlich einige Nächte hindurch die Häuser der Ihrigen besuchen und dann mit Opferspenden geehrt sein wollen. Weiter macht dann aber das Zendavesta diese Geisterschaaren auch zu Organen der göttlichen Welterhaltung und Wächtern der Weltordnung gegen die feindlichen Einflüsse der Dämonen. Endlich aber entspricht es ganz dem im Zendavesta herrschenden Zuge der Abstraktion, dass das bessere Ich des Menschen, der reingeschaffene Theil seiner Seele im Unterschied vom übrigen, unreineren Menschen hypostasirt wird als der Fravashi, der Genius, der „gute Engel" des Einzelnen, welcher dann auch als der Schutzgeist desselben angerufen wurde. Und diese Unterscheidung wurde dann sogar auf Gott selbst übertragen und der Geist Gottes als dessen Fravashi von Gott oder der Gottheit überhaupt unterschieden. Wie diese Fravashi den römischen Genien nahe verwandt sind, so scheint der Kultus königlicher Fravashis zu einer dem römischen Cäsarenkult nicht unähnlichen Menschenvergötterung geführt zu haben. — Den Schaaren der guten Geister, an deren Spitze Ahuramazda steht, stehen die Schaaren der bösen Geister gegenüber, welchen Angromainju gebietet: die Daewas und Druks, Dämonen der Finsterniss und des Todes. Auch unter diesen sind die Einen abstrakte Gestalten, die ihren Ursprung der Reflexion verdanken, wie: Tod, Schlaf, Begierde, Betrug, Heuchelei, Bettelei u. dgl.; die Andern konkret realistische Dämonen aus der alten Naturreligion; so namentlich Azhi Dahak, d. h. die beissende Schlange, und Aeschmo, d. h. der Wüthende (der Sturm nach seiner zerstörenden Seite) mit dem Wolf als Attribut. Diese beiden spielen die Hauptrolle in den Heroen- und Götterkämpfen; dass sie der alten Naturreligion entstammen, darüber kann um so weniger ein Zweifel sein, als wir Schlange und Wolf auch in der altdeutschen sowie in der griechischen Religion als Symbole der feindlichen Naturmächte finden.

Diese beiden Reiche, das Ahura's und das Ahriman's, stehen sich nun nach der zarathustrischen Dogmatik, wie sie in den Priesterschulen ausgebildet wurde, von Anfang schlechthin getrennt als „ungeschaffenes Licht“ und „ungeschaffene Finsterniss“ gegenüber. Man kann in diesem „ungeschaffenen Licht und „ungeschaffenen Finsterniss“ die Tendenz einer spätern Spekulation finden*), die obersten Götter und Herren beider Reiche in allgemeine Potenzen zu verflüchtigen, indem man die unterscheidenden Wesensbestimmungen beider Reiche und Götter für sich fixirte und als Urwesen hypostasirte. Beide Reiche nun waren von Anfang her 3000 Jahre unvermischt und ohne Kampf einander gegenüberstehend; aber Ahura, den Kampf voraussehend, schuf als Bollwerk gleichsam die körperliche Welt, die in der Mitte zwischen beiden Reichen liegt. Und zwar geschah die Schöpfung in 365 Tagen und in folgender Ordnung: Himmel, Wasser, Erde, Bäume, Vieh, Mensch. Was den Anfang der Menschheit betrifft, so lässt sich eine alte volksthümliche Sage von einer spätern dogmatischen Theorie deutlich unterscheiden. Nach erstrer war Yima (der vedische Yama) der erste Mensch, Sohn des Lichtgottes und Beherrscher des goldenen Zeitalters auf Erden, das 1000 Jahre dauerte. Unter seiner Herrschaft gab es weder Hitze noch Kälte, weder Hunger noch Durst, weder Krankheit, noch Alter, noch Tod, weder Hass noch Streit. Aber dieses 1000jährige goldene Zeitalter gieng zu Ende und es kamen Krankheit und Tod, es kam Streit und Krieg. Da zog sich Yima mit einer Auswahl der besten Menschen in einen Garten zurück, wo er das paradiesische Leben fortsetzt; wo dieses Elysium oder Paradies fortexistire, ist nicht klar; jedenfalls ist es ein dem übrigen Erdenloos zwar enthobener, gleichwohl aber wesentlich irdischer oder doch sinnlicher Ort der Glückseligkeit. Warum dieser Zustand jetzt ein beschränkter und verborgener sei, warum das goldene Zeitalter nicht fortgedauert habe, das bleibt in dieser Sage unerklärt. Die zarathustrische Dogmatik ergänzte diese Lücke dadurch, dass sie — ganz entsprechend ihrem ethischen Charakter — das Aufhören des goldenen

*) So Dunker, a. a. O. p. 534.

Zeitalters und Hereinbrechen der Uebel auf Erden durch eine Verschuldung Yima's erklärte; derselbe habe sich auf die Aufforderung Ahura's hin geweigert, das wahrhaftige Wort, durch welches allein die Wirkungen der Daewas von der guten Schöpfung abzuhalten waren, zu verkündigen, ja er habe sogar selbst die Lüge lieb gewonnen und damit dem bösen Geist die Macht über sich und die Erde eingeräumt. Damit verträgt sich dann freilich nicht mehr seine Fortexistenz in einem verborgenen Paradies, das er ja durch seine Verschuldung selber am meisten verwirkt hatte; und so liess denn die Dogmatik diese ganze Sage vollends fallen und machte den Yima einfach zu einem der ältesten Könige und Heroen der Vorzeit, unter dessen Herrschaft aber längst das Uebel schon auf Erden war. Dafür musste dann aber ein anderer Anfang der Menschheit ersonnen werden. Und da kam denn die abstrakte Reflexion der Priesterschule auf die wunderliche Theorie von einem Urmenschen und einem Urstier, welche die ursprünglich einzigen Geschöpfe waren. Durch die Tücke der beissenden Schlange aber wurden beide getödtet und aus ihrem in der Erde aufbewahrten Samen entstanden die Geschlechter der Menschen und der Thiere. Die ersten Menschen, welche aus der durch des Urmenschen Samen befruchteten Erde hervorgiengen, waren Maschia und Maschiana (d. h. der Sterbliche und die Sterbliche); und zwar wuchsen diese zuerst in Gestalt eines Zwillingsbaumes auf und erhielten dann erst von Ahura ihre menschliche Seele, worauf sie anfiengen, Ahura zu preisen. Aber dieser fromme Urstand dauerte nur kurz (nicht 1000 Jahre, wie nach der Yima-Sage), denn bald wurden sie von Ahriman verblendet, dass sie diesen statt Ahura's als Herrn der Schöpfung ansahen und so war die Lüge der Grund davon, dass die gute Schöpfung Ahura's verderbt wurde durch die Werke der finstern Geister. So theilen sich nun von da an in die Herrschaft der Erde der gute und der böse Gott; dem ersten gehört das Licht und Leben, die fruchtbare Erde und das befruchtende Wasser, die glänzenden Metalle und das frische Wachsthum der Pflanzen, in der Menschenwelt die reine Gesinnung, das wahrhaftige Wort und die gute That; dem andern aber gehört das Dunkel, die Krankheit und der Tod, die Wüste, Dürre und

Kälte, aller Schmutz und alle Lüge und alle Bosheit. Auch die Thierwelt ist in gleicher Weise zwischen beiden getheilt: Alles, was in Höhlen und Löchern lebt, alle Thiere, welche dem Acker schaden, wie Ratten, Mäuse und Ameisen, alle kriechenden Thiere und alles Ungeziefer gehören dem Ahriman; dagegen gehören dem Ahura alle dem Menschen nützliche Thiere, die Hausthiere und Heerden, besonders Stier und Kuh, Hengst und Stute, Hahn und Henne, allermeist aber der Hund, als der Wächter und Beschützer von Haus und Hof und Heerde.

So sind denn also die beiden Reiche Ahura's und Ahriman's, welche in der körperlosen Welt des ungeschaffenen Lichts und der ungeschaffenen Finsterniss einander ungemischt gegenüberstanden, in der körperlichen Welt durch und durch gemischt. Aber dieser Zustand kann nicht das Letzte sein, bei dem es sein Bewenden hat. Ist ja doch die körperliche Welt von Ahura geschaffen mit der ausdrücklichen Bestimmung, zur Ueberwindung des Bösen ein Mittel zu werden. Sehr intressant ist in dieser Beziehung eine Stelle aus dem Bundehesch (dem spätern dogmatischen Kommentar zum Zendavesta); dort fragt Ahura die Fravashis d. h. präexistenten Seelen der Menschen im Himmel, ob sie lieber ewig fürchtend und wachend gegen den drohenden Angriff des feindlichen Reichs im Himmel auf der Lauer stehen, oder lieber in irdische Körper eingehen und hier in der unmittelbarsten Berührung mit dem gegnerischen Werk und Wesen die Daewas für immer überwinden und zum Lohn für den siegreichen Kampf dann hinfort ewig unangefochten sein wollen. Sie wählen letztres und so ist die Verleiblichung der Seelen zunächst zwar der Anfang der Berührung mit dem Bösen, aber auch das einzige Mittel zu seiner dauerhaften Ueberwindung (ein Gedanke, der sich mit der Schöpfungslehre gnostischer Systeme und auch des Kirchenvaters Origenes nahe berührt). Das Reich des Guten ist sonach, obgleich es nicht umhin kann, sich in die Verwicklung mit dem Bösen einzulassen, doch seines endlichen Sieges von vorneherein unbedingt sicher. Dem entspricht es ganz, wenn gleichfalls nach einer Stelle des Bundehesch Ahura nach dem Fall der Urmenschen die darüber betrübten himmlischen Geister tröstet

durch die Verheissung: „Ich will ihn schaffen für die Welt, der den Schutz aussprechen soll“, hinweisend auf den (präexistenten) Fravashi des Zarathustra *). Demgemäss bewegt sich denn nun die folgende Geschichte der Menschheit nach dem Fall um den Kampf der beiden Mächte; und zwar zerfällt die ganze Zeit des Kampfes und damit der irdischen Entwicklung überhaupt in 2 Epochen, jede von derselben Dauer wie die der Kampfzeit vorausgegangene Ruhezeit in der körperlosen Welt, nehmlich 3000 Jahre lang; innerhalb der ersten 3000 Jahre der irdischen Geschichte ist das Reich des Ahriman im Vortheil; insbesondere unmittelbar nach dem Fall ist „die böse Zeit der beissenden Schlange“, welche, wie sie schon beim Fall selbst betheiligt war, so nun die Erde entvölkern möchte; sie wird zwar von dem Helden Thraetaona überwunden und in einem Berge gefesselt, aber unter den 3 Söhnen dieses Siegers beginnen dafür die Bruderkriege und Völkerkriege, in welchen das Gute nicht aufzukommen vermag. Das ist die Zeit, in welcher die Heroensagen der Iraner spielen. Aber unter König Vistaspa geht diese 3000jährige Periode zu Ende und es beginnt mit dem Auftreten Zarathustra's die zweite Hälfte der Geschichte, in welcher das Reich Ahura's überwiegt und die Daewas mehr und mehr zurückweichen müssen. Es ist wohl ersichtlich, wie die Dogmatik durch diese Stelle, die sie dem Zarathustra in der Mitte der Weltgeschichte anweist, seine centrale Bedeutung hervorheben will; um so bemerkenswerther ist es, dass seine Person und sein Leben fast gar nicht zum Gegenstand sagenhafter Ausschmückung geworden ist; es wird nur erzählt, dass bei Zarathustra's Geburt die guten Geister sich gefreut und Ahriman seine nun bevorstehende Niederlage vorausgesehen habe; er machte daher auch einen Mordversuch auf ihn, den aber Zarathustra's Wahrheitssprüche zurückschlagen; dann macht sich Ahriman an ihn mit versuchender Rede: „Womit, fragt er den Zarathustra, willst du meine Geschöpfe schlagen? durch welche Waffen sie vernichten?“ Dieser antwortet: „Mörser, Schaale und

*) Unwillkührlich erinnert man sich hiebei an das Protevangelium (die erste Erlösungsverheissung nach dem Sündenfall) Gen. 3, 15.

Haoma und die Worte, die Ahura gesprochen, sind meine besten Waffen; durch dieses heilige Wort will ich deine Geschöpfe vernichten, o schlechter Angromainju!“ Darauf wieder jener: „Nicht tödte meine Geschöpfe, reiner Zarathustra, der du das Leben von einer Mutter hast“ (d. h. wohl: der du ein schwaches Menschenkind bist, wie die andern alle, somit nicht so Grosses dir zutrauen solltest); „verfluche vielmehr das gute Gesetz der Verehrer Ahura's und erlange das Glück, wie es erlangt hat Vadaphna, der Länderbeherrscher!“ Aber Zarathustra sprach: „Nicht sage ich ab der guten Lehre Ahura's, ob auch Gebeine, Seele und Leben von einander giengen.“ Da verliessen ihn die Teufel und flohen in die Hölle. Bei diesen spärlichen Ansätzen blieb die Sagenbildung hier stehen; es glühte über Iran nicht die Sonne Indiens, welche dort die Phantasie der Buddha-Gläubigen entzündete und zu überschwänglichen Produkten befruchtete! In Hymnen wird zwar Zarathustra mannigfach gepriesen als der erste Priester, Krieger und Bauer; als der Erste, der Gutes gedacht, geredet, gethan hat, als der erste Verkündiger der wahrhaftigen, Dämonen schlagenden Rede, „welcher gegeben hat das Wort und des Wortes Hörer und das Reich und alle von Ahura geschaffenen Güter“. Aber alles diess geht doch nicht hinaus über das Mass des Propheten, des von Gott erleuchteten, aber rein menschlichen Lehrers und Religionsstifters.

Mit Zarathustra, dem Mittelpunkt der ganzen Geschichte der Menschheit, hat nach der Lehre der Priesterschule Irans die heilige Geschichte ihr Ende erreicht, da von ihm an der Kampf zwischen beiden Reichen nur „durch die Waffe der guten Handlung und des guten Worts“ geführt werden soll, also das unmittelbare persönliche Eingreifen der Götterwelt unnöthig wird. Die Ueberwindung des Reiches Ahriman's, welche durch Zarathustra begonnen wurde, kommt zu ihrer Vollendung am Ende der Weltzeit, 3000 Jahre nach Zarathustra. Für die einzelne Seele zwar tritt die Vergeltung sofort nach dem Tode ein; über die verhängnissvolle Brücke Tschinwat gelangt die gute Seele, von ihren guten Werken in Gestalt eines schönen Mädchens begleitet, in die 3 Paradiese, welche den guten Gedanken, Worten und Thaten ent-

sprechen; die böse aber kann nicht hinüber kommen, sondern wird in die 3 Höllen geworfen, wo Marter und Hohn ihrer warten. Aber nicht nur die einzelne böse Seele, auch das Reich des Bösen im Ganzen muss seine Strafe erhalten durch seine definitive Ueberwindung am Ende der Weltgeschichte. Voraus geht dieser Katastrophe eine Zeit, wo die böse Schlange, die bis dahin gebunden ist, noch einmal los wird*) und die Erde mit allerlei Uebel, besonders Hunger und Pest erfüllt. Aber zu derselben Zeit wird aus dem Samen Zarathustra's hervorgehen der grosse Çaoshyank d. h. der Heilbringer; der wird in Gemeinschaft mit den auferstandenen Heiligen im letzten Entscheidungskampf den Drachen Azhi Dahak besiegen und darauf durch das Opfer Haoma die Auferstehung aller Todten bewirken; dann wird er alle Seelen richten und den Lohn vertheilen nach Massgabe der guten Werke; das Unreine aber und damit wohl auch die Menge der Gottlosen, der Diener Ahriman's wird verzehrt werden durch einen allgemeinen, von einem Kometen angezündeten, Weltbrand. Auf der erneuerten Erde wird dann nur noch Reines sein; unveränderlich und endlos dauert dann das Reich des siegreichen Ahura. — Nach der Dogmatik stammt diese Eschatologie schon von Zarathustra her; es wird von ihm der Spruch berichtet: „Ich will schlagen die dämonengeschaffene Schöpfung und den Götzendienst, bis dass geboren werde Çaoshyank, der Sieger von Osten her!" Und gewiss lässt sich auch nicht leugnen, dass dieser siegreiche Abschluss des die Geschichte durchziehenden Kampfes des Guten gegen das Böse zu dem Grundgedanken Zarathustra's trefflich stimmt, nach welchem ja, wie wir sahen, eben die menschliche Geschichte den Urgegensatz beider Reiche zum Austrag bringen soll. Andrerseits aber hängt diese Lehre von Weltende, Auferstehung und Weltgericht auf's Engste zusammen mit der Lehre von dem Cyklus der Weltperioden, von welchem sich in den unzweifelhaft ältesten Bestandtheilen des Zendavesta noch nichts findet; in diesen dreht sich vielmehr die Eschatologie nur um den Zustand der Einzelseele nach dem Tode und in der von Ahura den Frommen verliehenen Unsterblichkeit wird die Ueberwindung des Bösen

*) Man vergl. dazu Apocal. 20, 2 f. 7 f.

im Einzelleben erhofft; sofern hierin die sittlich-teleologische Weltbetrachtung immerhin ihren befriedigenden Ruhepunkt finden konnte, so wird sich nicht geradezu behaupten lassen, dass jene allgemeine Weltvollendung auch schon zum Gedankenkreis Zarathustra's habe gehören müssen; sie kann auch eine spätere, aber jedenfalls ganz im Geiste des Stifters liegende, Lehrausbildung sein.

Sehr einfach ist die Moral, welche sich aus den theoretischen Lehren Zarathustra's ergibt. Der Mensch, in die Mitte gestellt zwischen die beiden Reiche, Ahura's und Ahriman's, welche sich in ihren Geschöpfen bekämpfen, hat durch sein Thun und Lassen das Reich Ahura's zu fördern und das Ahriman's zu schädigen. Zum erstern gehört in der Natur Alles, was dem Menschen nützlich ist, in der geselligen Welt Alles, was menschliche Gesittung und gesetzliche Ordnung fördert; dem Ahriman hingegen gehört alles Uebel in der natürlichen und alles Böse in der sittlichen Welt. Daraus ergiebt sich als Aufgabe für den Menschen, überall das gesunde Leben zu fördern und zu behüten, vor Allem aber, was mit Tod und Krankheit, mit natürlicher und mit sittlicher Unreinheit zusammenhängt, sich zu hüten, weil schon die blosse Berührung damit, ebensowie die innere Befleckung durch den unreinen Sinn, mit Ahriman in Verbindung setzt und ihm unterwürfig macht, seinen bösen Geistern Nahrung und Spielraum gibt. Als fromme, Ahura's Reich fördernde Werke gelten daher Urbarmachen des Bodens und Ackerbau, Viehzucht und Tödtung der schädlichen Thiere, Abwehr der Feinde von den Grenzen des Landes und, als Mittelpunkt alles andern, die Pflege des Familienlebens; Kindersegen ist die höchste Gabe Gottes und Erziehung derselben zur Wahrhaftigkeit, fleissigen Thätigkeit und reinen, aufrichtigen Frömmigkeit ist das höchste Verdienst. Unter den bösen Werken, die mit Ahriman in Verbindung setzen, steht obenan Menschenmord und Tödtung nützlicher Thiere (z. B. des Hunds), Ehebruch und unnatürliche Wollust (die den Lebenskeim schädigt*), Betrug, Falschheit und Lüge, zu welcher

*) Dagegen war der geschlechtliche Verkehr zwischen Unverheiratheten nicht ansich verpönt, wofern nur die natürlichen Folgen getragen wurden; Kinder abtreiben aber galt für eine dem Morde gleiche Sünde.

auch religiöse Irrlehren gerechnet wurden. Diesen einfachen moralischen Grundsätzen fügten die Priesterschulen noch mancherlei kasuistische Bestimmungen bei; für die verschiedenen theils verschuldeten, theils unwillkührlichen Verunreinigungen wurden die einzelnen Sühnungen mittelst Reinigungsceremonieen (unter welchen auch hier wie in Indien Waschungen mit Kuhmist eine Hauptrolle spielten) oder mittelst Opfer oder auch durch eine fixe Anzahl Peitschenhiebe genau festgesetzt und alle diese zum Theil kleinlichen Sanktionen wurden auf unmittelbare Offenbarung Ahura's an Zarathustra zurückgeführt. Aber mit all' dem war doch diese Moral noch immer weit entfernt von dem peinlichen Ceremoniel und der rigorosen Ascese der Inder. „Die Arbeit steht hier an der Stelle der müssigen Träumerei, der Kampf und die energische Thätigkeit an der Stelle der Ascese und die Phantasie erhält einen Zug zu einfachen und grossartigen Anschauungen. Die Ethik dieser Religion gewährte die Bedingungen einer gesunden menschlichen Existenz; sie hat wesentlich dazu beigetragen, die Stämme, welche ihr nachlebten, zur Wahrhaftigkeit und Mannhaftigkeit zu erziehen und zu einem tüchtigen Handeln zu befähigen" *).

Aber wie hoch wir auch die Religion Zarathustra's gegenüber den andern heidnischen Religionen stellen mögen, so war doch nicht sie es, welche den Fortschritt der religiösen Geschichte der Menschheit vermitteln sollte oder konnte. Dazu war sie weder rein noch triebkräftig genug. Zwar fehlt es nicht an Spuren dafür, dass bei den Eroberungen der Meder und Perser auch religiöse Motive mitunterliefen, dass sie den Götzendienst stürzen und die Verehrung Ahura's, des geistigen Gottes und Weltschöpfers, ausbreiten wollten — man denke nur z. B. an das Verfahren des Kambyses in Aegypten und andrerseits an das Verhalten des Cyrus und mehrerer seiner Nachfolger gegen die Juden, in welchen sie wesentlich Religionsverwandte erkannten. Allein zur fortschreitenden religiösen Produktivität fehlte es den zarathustragläubigen Persern nicht weniger als allen andern Ariern an der ersten Bedingung, der religiösen Koncentration. Die Richtung der

*) Dunker, a. a. O. p. 581.

Arier gieng durchweg nach aussen auf die Welt, deren Gestaltung und Erkenntniss in Politik, Kunst und Wissenschaft. Das Innenleben des auf Gott gerichteten Gemüths war von Anfang das Privilegium der Semiten, von deren zwei jüngsten Stämmen, den Arabern und Hebräern, darum auch alle höhern Religionsformen ausgiengen.

II. Theil:

Die monotheistischen Religionen.

1. Abschnitt.

Das Judenthum*).

7. Kapitel.

Die vormosaische Zeit und der Mosaismus.

So gewiss die jüdische Religion Moses zu ihrem Stifter hat, auf dessen Lehre und Gesetzgebung alle ihre Eigenthümlichkeiten zurückzuführen sind, so gewiss ist doch auch, dass sie ihre Wurzeln schon in der vormosaischen Zeit hat. Es ist der Gott der Väter**), den Moses dem Volke nicht zum erstenmale verkündigt, sondern nur wieder neu in's Gedächtniss ruft und zugleich freilich auch in gereinigter und vertiefter Form den Gemüthern einprägt. Wie weit jedoch die Elemente des Mosaismus in die vormosaische Geschichte zurückreichen und wieweit das Alte von dem Neuen, das Moses brachte, sich unterschied, diess ist eine schwierige Frage, die sich auch nach den gründlichsten neueren Quellenforschungen immer nur annäherungsweise lösen lässt. Die Hauptschwierigkeit liegt nehmlich darin, dass die Quellen, aus welchen wir allein über jene ältere Zeiten etwas erfahren, nicht nur aus viel jüngerer Zeit stammen, in welcher die Erinnerungen der Volkstradition schon stark abgeblasst waren, sondern namentlich auch so ganz aus dem Geiste der spätern

*) Literatur: Ewald: Geschichte des Volks Israel (3. Aufl.). Dess. Alterthümer des Volks Israel. Dess. Jahrbücher für biblische Wissenschaft. Weber: Geschichte des Volks Israels. Dunker: Geschichte des Alterthums, 1. Band (3. Aufl.). Plank: „Ursprung des Mosaismus“ in Zellers theol. Jahrb. 1845, p. 450—519 und 656—721. Knobel: Der Prophetismus der Hebräer.

**) 2. Mos. 3, 6. 13. 15. 15, 2.

Zeit bearbeitet sind, dass sie die mosaischen und prophetischen Anschauungen in jene Vorzeit übertragen und dieselbe geradezu zum Ideal für alle Folgezeit stempeln. Diese aus apologetischen Gründen noch hie und da angefochtene, aber von der Wissenschaft längst unbedingt festgestellte Thatsache*) nöthigt uns, die biblische Darstellung der Patriarchenzeit nur mit grösster Vorsicht aufzunehmen und zur Eruirung des geschichtlichen Thatbestands nur solche Data zu benutzen, welche nicht den Stempel der spätern Zeit tragen und somit als wirkliche Erinnerungen und lautere Ueberlieferungen aus dem hohen Alterthum gelten können. Von der Art ist die höchst eigenthümliche Erzählung 1. Mos. 14**). Abraham erscheint hier als kriegführendes Haupt eines kleinen Hirtenstammes (in der Weise der arabischen Emirn) im Bunde mit andern Stammesfürsten der Nachbarschaft; nach einem siegreichen Vertheidigungskrieg gegen einige in's Land eingefallene östliche Nachbarn wird er von dem kananitischen Priesterkönig Melchisedek „im Namen Gottes des Höchsten" gesegnet, für welchen Segen er sich sofort dankbar bezeugt durch Abgabe des Zehnten an den Priesterkönig. Offenbar konnte er das nur thun, wenn er denselben Gott, dessen Priester Melchisedek war, auch als den seinigen anerkannte, und wirklich sehen wir ihn auch gleich nachher bei demselben Gott schwören (denn den Beisatz „Jahve" in V. 22 werden wir mit Ewald gewiss als von späterer Hand herrührend annehmen dürfen). Diese Erzählung, in der wir offenbar eine der ältesten Traditionen über die Vorzeit Israels vor uns haben, ist in hohem Grade lehrreich; vor Alllem schon dadurch, dass sie an dem Beispiel Melchisedek's zeigt, wie die Gotteserkenntniss des israelitischen Stammvaters keineswegs ganz vereinzelt dastand, sondern auch unter den eingebornen

*) Sie liegt in der Natur aller specifisch-religiösen Geschichtsschreibung und wiederholt sich daher auch gleichmässig in allen Religionen, welche schriftliche Urkunden über ihre Vergangenheit besitzen — beispielsweise sei erinnert an die brahmanische Bearbeitung der Veden. Ueber den Grund dieser Thatsache, dass die religiöse Geschichtsschreibung das Ende auch schon den Anfang bilden lässt, muss man die trefflichen Bemerkungen Holsten's in der Schrift: „Altes und Neues" p. 200 ff. nachlesen.

**) S. Ewald, bibl. Jahrb. X, p. 24.

Kananitern Anhänger hatte. Dürfen wir uns hiernach die religiöse Stufe der Kananiter in jener Vorzeit nicht zu nieder vorstellen (der sinnliche Kultus der spätern Zeit war sonach eine Entartung), so doch auch andererseits die religiöse Stufe der abrahamitischen Väter Israels nicht zu hoch. „Gott der Höchste“ ist der dem Melchisedek wie dem Abraham gemeinschaftliche Ausdruck ihrer Gotteserkenntniss und sonst findet sich bei den Patriarchen die Bezeichnung: „Gott der (κατ᾽ ἐξοχην) Mächtige“; gewiss liegt hierin eine entschiedene Tendenz zum Monotheismus, schwerlich aber mehr als diess, schwerlich schon ein wirklicher reiner Monotheismus in unserem Sinn. Dieser „höchste Gott“ musste niederere Götter sowenig ausschliessen, als bei dem römischen Jupiter optimus maximus diess der Fall gewesen ist; es konnte ihm recht wohl der Sinn beigelegt werden, dass er der Gegenstand der höchsten Verehrung für diesen bestimmten semitischen Stamm sei, neben welchem doch auch noch verschiedene Stammgötter anderer Stämme und Völker existiren und verehrt werden können. Und dass dem wirklich so war, diess geht aus mehreren Spuren mit hoher Wahrscheinlichkeit hervor. 1. Mos. 31, 53 wird zwischen dem Gott Abrahams und dem Gott Nahors unterschieden und beide werden zugleich als Bundeszeugen zwischen Laban und Jakob angerufen. Dass der Gott Nahors ein anderer war als der seines Bruders Abram, sagt ausdrücklich Josua 24, 2 und 14: „Lasset fahren die Götter, denen eure Väter gedient haben jenseits des Wassers (Euphrat) und in Aegypten und dienet dem Herrn“. In Richter 11, 24 wird dem Schutzgott Israels, Jahve, gegenübergestellt der Schutzgott der Ammoniter, Kamos. Das Siegeslied nach dem Auszug aus Aegypten 2. Mos. 15 fragt: „Wer ist dir, Jahve, gleich unter den Göttern? wer ist dir gleich, der so mächtig, heilig, schrecklich, preiswürdig und wunderthätig sei?“ (V. 11.), und in gleichem Sinn bekennt der Schwiegervater des Moses (2. Mos. 18, 11): „Nun weiss ich, dass Jahve grösser ist denn alle Götter!“ Eine solche Vergleichung nur als rhetorischen Ausdruck für die Unvergleichlichkeit des Gottes Israels aufzufassen, wäre exegetische Willkühr; vielmehr setzt die Vergleichung unverkennbar eine Vergleichbarkeit, also ein Zusammensein mit andern Göttern

voraus; hängt diese Schranke selbst dem mosaischen Gottesglauben noch an, so ist der Rückschluss auf die patriarchalische Zeit, wornach „Gott der Höchste“ nur superlativisch, nicht sreng monotheistisch zu verstehen ist, doppelt gerechtfertigt. Ausser diesen indirekten Spuren haben wir auch direkte Erinnerungen an einen alten Polytheismus; vor Allem in der Pluralform des Gottesnamens Elohim. Dass dieser Gottesname doch immer (ausser wo es sich um heidnische Götzen handelt) das Prädikat im Singular bei sich hat, beweist nur soviel, dass für den spätern Geschichtsschreiber die ursprüngliche Pluralbedeutung längst entschwunden war, nicht aber, dass sie nie der Pluralform zu Grunde gelegen habe; woher sollte denn dann diese Form sich erklären? Ein blosser pluralis majestaticus ist doch, wie auch Ewald zugibt, eine allzu moderne Höflichkeitsform; und was sollen wir uns dabei vorstellen, wenn Ewald sagt*), dass die Pluralform nur dazu diene, „eine letzte feine Ausgestaltung des schon feststehenden Begriffs eines einzelnen Worts zu vollziehen und wie ein letztes, feinstes, treffendes Gepräge dem Begriffe beizugeben“? — Bleiben wir vielmehr dabei, dass der Pluralform ursprünglich auch eine Pluralbedeutung zu Grunde lag, so ist es wieder Ewald selbst, der uns in den Gestalten der Genealogie 1. Mos. 4, 17—24 und 5, 1—32 noch die Reste einer uralten Göttervielheit aufgezeigt hat**). Henoch, der 4, 17 auch voransteht, bedeutet den Anfänger und war ganz wie der lateinische Janus der Sonnengott, der den Tag, der das Jahr immer wieder neuwerden lässt; darauf weist unverkennbar die Zahl 365, welche nach 5, 23 dem zum Heros herabgesetzten Gott als Zahl seiner Lebensjahre zugeschrieben wird, ursprünglich aber natürlich die Tage des Sonnenjahrs bedeutete; dass aber der ursprüngliche Sonnengott, der alltäglich und alljährlich sichselbst verjüngt und in ewig gleicher Klarheit ungetrübt vom Irdischen am Himmel hinwandelt, der spätern Sage zum Heros des göttlich-reinen

*) „Ueber den Gott der Erzväter“, bibl. Jahrb. X, p. 12. Dagegen in der 3. Aufl. der „Geschichte d. V. Isr.“ II, p. 56 Anm., sagt er unverholen: „Die Mehrzahl in Elohim setzt sicher den Begriff der Vielgötterei als geschichtlich gegeben voraus“.

**) A. a. O. p. 21, und „Geschichte Isr.“ (3. Aufl.) I, p. 380 ff.

Lebens, der himmlischen Verklärung und Unsterblichkeit wird, das liegt ja ganz in der Natur der Sache und hat zudem im Kreise der griechischen Apollosage mehr als ein Pendant. Mahalalel, das den Glänzenden bedeutet, war wohl ursprünglich nur ein Epitheton des Sonnengottes Henoch und wurde aus einem solchen zum selbständigen Heros, etwa wie der griechische Perseus oder Bellerophontes. Irad oder Jered ist Gott der Niederungen und des Wassers. Methusalah, d. i. der Waffenmann, ist vielleicht auch eigentlich ein Epitheton gewesen von Lamech, der als der Letzte der Reihe (in der ersten Genealogie) zu dem guten Geiste Henoch das schlimme Gegenstück bildet: wie sein Name den räuberischen wilden Mann bezeichnen kann, so galt er nach 4, 19—24 als „das finstre Sinnbild des in wilder Selbstsucht entarteten Geschlechts“, wofür das uralte Schwert- und Rachelied, das ihm in den Mund gelegt ist, der sprechendste Beweis ist. Dürfen wir nun (mit Ewald) in dieser Fünfzahl „einen geschlossenen Kreis uralter Götter und Halbgötter“ sehen, so wird es auch nicht zu gewagt sein, in dem wichtigsten Paar, das die Reihe anfängt und schliesst, in Henoch und Lamech jene ächt semitische Dualität des wohlthätigen und verderblichen Himmelsgottes zu entdecken, wie sie uns in Baal oder Melkarth nnd Moloch entgegentrat. Aber auch die weibliche Seite dieser Dualität fehlt nicht; denn wir dürfen sicher in den beiden Weibern Lamech's, Ada (d. h. Glanz und Schmnck) und Zilla (Dunkel), deren erstre Mutter der friedlichen Hirten und Sänger, letztre der Eisen- und Kriegsleute ist, den abgeblassten Rest derselben semitischen Anschauungen erkennen, wie sie in Aschera und Astarte, Dido und Anna (Karthago), vielleicht auch in den arabischen Göttinnen Allat und Uzza uns begegnen; eben dafür spricht auch der Name der Schwester Thubalkains, Naama d. h. die Holde; denn ebenso*) hiess zu Byblos, dem Mittelpunkt des Adoniskultus, jene Göttin, in welcher der Liebreiz verschwistert war mit der Furchtbarkeit der strengen Kriegs- und Siegesgöttin, die Aphrodite Areia, wie die Griechen sie bezeichnend nannten; so war ja auch die

*) S. Movers, „Die Rel. der Phönizier“, p. 639.

Naama der hebräischen Sage Tochter des wilden Lamech und Schwester des Eisenmannes Thubalkain. — So spärlich nun auch diese Reste ehemaliger Vielgötterei bei den Voreltern der Hebräer waren, so wird doch Niemand, der für mythologische Dinge ein Auge hat, die Grundzüge des gemeinschaftlich semitischen Götterglaubens darin verkennen. Diese uralten Götterwesen sanken dann späterhin den Hebräern fast alle „wie in den Schlaf des hohen Alters zurück, als hätten sie einst, im ersten Weltalter wohl gelebt, aber wären jetzt längst gestorben; nur wie aus einer andern Welt herüberklingend erhielten sich zerstreut einzelne immer unverständlicher werdende Sagen von ihnen“ — die Sagen oder auch nur Namen von Urvätern; ganz ähnlich wie wir auch sonst überall aus ursprünglichen Göttergestalten Heroensagen sich bilden sehen. Von den übrigen göttlichen Wesen jener Urwelt blieben nur einige bedeutsamere wenigstens in der heiligen Erinnerung und Kultussymbolik; so die Cherubim und Seraphim, in welchen man vielleicht ursprüngliche Wind-*) und Feuergeister, jedenfalls dienende göttliche Wesen sehen muss; ferner der Dämon Asasel, welcher (vergl. unten) beim Ritual des Versöhnungsfestes eine Rolle spielte; auch die Göttersöhne und Riesen 1. Mos. 6, 1—4 rechnet Ewald wohl mit Recht hieher.

Alles zusammengenommen, ergibt sich soviel mit ziemlicher Sicherheit: Die Hebräer theilten in ihrer vorgeschichtlichen Zeit die religiösen Anschauungen der andern Semiten, nehmlich eine polytheistische Naturreligion, wie ja diess auch ausdrücklich durch die Notiz Jos. 24, 14 bestätigt wird. Wir sahen nun aber schon früher, dass den Semiten im Unterschied von den individualisirenden Ariern die Neigung eigen ist, von den Besonderheiten der religiösen Phantasie abzusehen und das religiöse Gefühl auf ein einheitliches Allgemeines oder Höchstes zu beziehen. Eine solche monotheistische Tendenz dürfen wir wohl als die natürliche Ausstattung dieser Race ansehen. Aber die Ausbildung dieser Anlage, das Resultat dieser Tendenz war bei den verschiedenen semi-

*) S. Ps. 18, 11, wo „auf dem Cherub fahren“ erklärt wird mit: „auf den Fittigen des Windes“; der Wortstamm von Seraph aber bedeutet: brennen.

tischen Stämmen von sehr verschiedener Art. Diejenigen von ihnen, welche in den fruchtbaren Ebenen des Euphrat- und Tigrislandes oder an den Küsten Syriens und Kleinasiens frühe zu sesshaftem Leben und Kultur, Ackerbau, Industrie und Handel, Reichthum und Luxus gelangten, diese älteren Stämme wussten die Einheit des Göttlichen nicht über dem Wechsel des Naturlebens zu finden, sie identificirten es mit dem wechselnden Naturleben selbst und gelangten durch mehrfache Verschmelzung der unterschiedenen Göttergestalten zur Vergötterung des Einen im Wechsel von Geburt und Tod sich bewegenden Naturlebens, womit freilich auch ein gewisser Monotheismus erreicht war, nur aber kein supranaturaler und geistiger, sondern ein naturalistischer und sinnlicher. Anders war es bei den jüngeren Stämmen, welche später erst die gemeinschaftliche Heimath der Semiten in Armenien verliessen und die Wanderung gegen Süden und Südwesten antraten und Jahrhunderte länger das alte nomadische Leben beibehielten. Bei diesen Nomadenstämmen trieb die monotheistische Tendenz dazu, dass sie den Gott des Himmels, den Herrn der Höhe, zu welchem sie auf den Bergen der Heimath gebetet hatten und dessen Sterne ihnen als Wegweiser dienten bei den nächtlichen Wanderungen durch die weiten Ebenen und Wüsten, dass sie diesen Himmelsgott als „den Höchsten" und „den Mächtigen" κατ' ἐξοχὴν über die andern Götterwesen so weit erhoben, dass diese letztern für die religiöse Phantasie und Verehrung immer mehr zurücktraten. Es hat sonach der Monotheismus bei den Semiten sich auf ähnliche Weise — wenn nicht wirklich bestimmt ausgebildet, so doch — vorbereitet und angebahnt, wie bei den bessern Geistern Griechenlands, wo gleichfalls der Himmelsgott Zeus durch Erhebung über die andern Götter zum Träger der monotheistischen Gottesidee wurde; aber bei den Griechen war diess viel schwerer und konnte immer nur einzelnen Männern höherer Geistesbildung erreichbar sein, weil die vielen Einzelgötter schon allzufrühe feste individuelle Umrisse in der Phantasie des Volks angenommen hatten und daher sich nicht so leicht wieder daraus verdrängen liessen. Dagegen jene Nomadenstämme, welche die Sage als Nachkommen Arpachsads, des Sohnes Sems, zusammenfasst und

welche in die beiden Hauptzweige der Araber und Hebräer auseinandergiengen, konnten schon wegen der Einförmigkeit ihres Lebens und wegen ihrer Unabhängigkeit von bestimmten geographischen Verhältnissen weniger leicht zur Ausbildung und Fixirung mythologischen Götterglaubens kommen, um so leichter dagegen ihre Frömmigkeit koncentriren auf die einfache Verehrung des höchsten Himmelsgottes, als eines überirdischen und somit schon auch halbwegs supranaturalen Wesens. Dieses Zusammenhangs des reineren Gottesglaubens mit dem Hirtenleben ist sich die hebräische Tradition sehr wohl bewusst geblieben und hat diess Bewusstsein niedergelegt in der Sage von dem ältesten Brüderpaar Kain und Abel: der Hirte Abel ist Gott wohlgefällig, während der Ackersmann und Städtebauer Kain gottlos ist.

Was nun ferner die Verehrung dieses „höchsten Gottes“ der Patriarchenzeit betrifft, so scheint sie in der abrahamitischen Familie eine rein bilderlose gewesen zu sein, während die noch jüngeren hebräischen Stämme, welche erst unter Jakob aus Mesopotamien in Kanaan einwanderten, Theraphim d. h. Hausgötterbilder mitbrachten, welche sich dann auch so fest einbürgerten, dass sie sogar durch die mosaische Gesetzgebung nicht auszurotten waren und noch zu Davids Zeit vorkommen. Eine andere Art sinnlicher Kultusgegenstände oder -Mittel, welche die Hebräer mit den Kananitern und Arabern gemein hatten, waren die „heiligen Steine“; so genoss der Stein zu Bethel, den Jakob als Denkmal göttlicher Offenbarung errichtet und geweiht haben sollte, noch in späten Zeiten hoher Verehrung. Ob diese „heiligen Steine“ bei den alten Hebräern nur als Kultussymbole und Denkmale einer vergangenen Erweisung göttlicher Nähe galten oder ob ihnen auch nach der Meinung der Hebräer die Gottheit oder eine göttliche Kraft bleibend einwohnen sollte, wie den heiligen Zaubersteinen (Betylien) der Phönizier und der Kaaba der Araber, das wird sich schon desswegen schwer ausmachen lassen, weil sich bei den Hebräern später die Verehrung dieser Steine um so mehr verlor, je mehr der reinere mosaische Gottesglaube durchdrang. — Die Kultusstätte in der Patriarchenzeit bestand einfach aus einem Altar unter schattigen Bäumen und auf den Höhen des Landes; als solche

alte Kultusstätten galten der volksthümlichen Erinnerung z. B. der Hain Mamre, die Terebinten von Bersaba, der Berg Moria und das Gebirge Gilead; für die verwandten Stämme südlich Kanaans war der Berg Horeb und der Palmenwald zu seinem Fuss eine Hauptkultusstätte. — Noch ist ein Kultusbrauch zu erwähnen, den die Sage auf Abraham zurückführt und den die Hebräer gleichfalls mit den Arabern, auch mit den Aegyptern gemein hatten: die Beschneidung. Mag sie nun von den Aegyptern durch die Hyksos zu den Semiten gekommen, oder diesen ursprünglich schon eigen gewesen sein: über ihren ursprünglichen Sinn wird kaum ein Zweifel sein können. Nach 2. Mos. 4, 24—26 war sie ein blutiges Opfer, durch welches das Gotte verfallene Leben des Menschen losgekauft wird; vielleicht ist sie geradezu ein Ersatz, der an die Stelle früherer Menschenopfer getreten sein mochte; in dieser Hinsicht könnte die Verzichtleistung auf die Opferung Isaaks mit der Einführung der Beschneidung in Beziehung zu setzen sein. Denselben Gedanken drückt aber auch die Loskaufung der Erstgeburt am Frühlingsfest aus. Nach einer ähnlichen Idee, wie sie dem lateinischen ver sacrum zu Grunde liegt, galt nicht nur der erste Ertrag des Jahrs an Früchten und Vieh, sondern auch die Erstlingsfrucht der Ehe als gottgeweihtes Opfer; ob dasselbe in alten Zeiten durch wirkliche Tödtung der Kinder nach der Weise des furchtbaren Molochkultus vollzogen werden mochte oder nicht, jedenfalls glaubte man, dass Gott ein Anrecht auf das Leben der Erstgebornen habe, das ihm durch andere Opfer abgekauft werden müsse; und von diesem „Verschonen“ der Gotte eigentlich zu opfernden Erstgeburt erhielt das Frühlingsfest seinen Namen Passah. Später, im Mosaismus, erhielt dann sowohl diess Fest als jener Beschneidungsritus eine höhere theokratische Bedeutung.

Der Gottesglaube der Hebräer in ihrer vorgeschichtlichen oder Patriarchenzeit war also von der Art, dass er ebensowohl zum reinen geistigen Monotheismus fortgebildet werden, als auch wieder zur sinnlichen und polytheistischen Naturreligion herabsinken konnte, wie diess bei ihren Nachbarn

und Stammverwandten, den älteren Nachkommen Abrahams grösstentheils der Fall war. Ein übernatürliches, geistig-sittliches Wesen im vollen Sinn war der Gott der Patriarchen noch ebensowenig als er streng monotheistisch gedacht oder bildlos verehrt wurde; um zu einem solchen zu werden, musste er einerseits zu den Naturgottheiten in einen ganz bestimmten und augenfälligen Gegensatz gestellt und andererseits namentlich in eine solche positive Beziehung zum menschlichen Gemüth gesetzt werden, welche nicht mehr das natürlich-sinnliche, sondern das geschichtliche also sittliche Leben betraf und somit ein sittliches Verhältniss zwischen Gott und Mensch begründete. Jenes Negative wurde erreicht durch den Aufenthalt der Hebräer in Aegypten, dieses Positive durch die eigenthümlichen Umstände ihres Auszugs von dort unter Moses. Der Aufenthalt in Aegypten war von wahrhaft providentieller Bedeutung für die ganze politische und religiöse Zukunft des Volks; anfangs während des freundlichen Verhältnisses der Hebräer zu den Aegyptern hatten erstre in dem nordöstlichen Winkel des Landes ein abgeschlossenes Asyl, wie sie es in Vorderasien kaum irgendwo hätten finden können, um unangefochten von aussen in aller Stille zum starken lebensfähigen Volke heranzuwachsen. Als sie soweit erstarkt waren, um den Kampf mit der feindlichen Umgebung aufnehmen zu können, da kam die Bedrückung von Seiten der Aegypter, welche die Hebräer zu entnationalisiren und dem ägyptischen Leben anzugewöhnen versuchten, sodass diesen nur die Wahl blieb zwischen Aufgebung der nationalen Eigenthümlichkeit oder Bruch mit Aegypten. Die hiedurch erzeugte nationale Spannung musste aber nothwendig auch den Blick für den religiösen Gegensatz schärfen; die ägyptische Verehrung der unter Thierbildern vorgestellten Naturmächte stand zu der einfachen althebräischen Verehrung des erhabenen Gottes der Erzväter im stärksten Kontrast und so geschah es ganz natürlich, dass die Idee der nationalen Selbsterhaltung gegenüber den ägyptischen Annexionsversuchen sich auf's innigste verband mit der Idee des von den Vätern verehrten Gottes, welcher eben damit in demselben Grade übernatürlicher und geistiger gedacht wurde, als die ägyptischen Götter sinnliche Naturmächte waren. So

war durch den nationalen Gegensatz gegen die Aegypter die höhere Gottesidee in den Gemüthern der Hebräer schon vorbereitet. Aber dass sie zum wirklichen Glaubensinhalt wurde, dazu reichte das Negative jenes Gegensatzes noch nicht hin; dazu bedurfte es einer entscheidenden positiven Thatsache, durch welche ein für allemal die höhere Gottesidee mit den nationalen Geschicken unzertrennlich verknüpft wurde. Es war Moses, ca. 1300 a. C., der diese entscheidende Thatsache herbeiführte. In ägyptischer Sitte und Bildung erzogen, hatte er doch nicht das Herz für sein Volk verloren; durch thätige Parteinahme für dasselbe machte er sein Verbleiben im Lande unmöglich und flüchtete zu den östlichen Stammverwandten der Hebräer, den Midianitern, einem nordarabischen Stamme, bei welchen wohl noch der einfache Kultus der Patriarchenzeit fortdauerte. Die hiedurch geweckte Erinnerung an die bessere Vorzeit seines Volkes und der Schmerz über den drohenden Verlust von dessen nationaler und religiöser Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit liess in ihm den Entschluss zu einer religiös-politisch rettenden That reifen. Im Vollgefühl seines göttlichen Rechts und seiner höheren Mission zurückgekehrt, forderte er sein Volk auf im Namen des Gottes ihrer Väter, das feindselige Land zu verlassen und ihm zur Aufsuchung einer neuen Heimath zu folgen. Sein Wort fand Anklang in den Herzen der Seinigen und so kühn auch das Wagniss des kleinen Völkchens war, sich der Herrschaft der übermächtigen Aegypter zu entziehen, es wurde unternommen im Vertrauen auf die Hülfe des Gottes der Väter und wirklich — es glückte über alles Erwarten und Verstehen. Welches die näheren Umstände bei diesem trotz aller Schwierigkeiten wunderbar glücklichen Auszug gewesen seien, diess können wir der historischen Kritik anheimstellen; für uns genügt es völlig an dem Resultat, an der Thatsache, dass das im Namen des Gottes der Väter unternommene Befreiungswerk wunderbar glücklich ablief und dass dieser Erfolg dem Volke und allermeist seinem Führer Moses als ein Gottesgericht erschien, als eine thatsächliche Offenbarung des Gottes der Väter, welcher ebenhiemit sich zu diesem Volke bekannte und es zu seinem besondern Eigenthum erkor. Der entscheidende Eindruck dieser Thatsache ist niedergelegt in

dem Lied 2. Mos. 15, besonders V. 11 und 13: „Herr, wer ist dir gleich unter den Göttern? wer ist dir gleich, der so mächtig, heilig, schrecklich, preiswürdig und wunderthätig sei? Du hast geleitet durch deine Barmherzigkeit dein Volk, das du erlöset hast und hast sie geführt durch deine Stärke zu deiner heiligen Wohnung.“ Die Erlösung aus der Knechtschaft Aegyptens blieb für alle Folgezeit der feste Fels, auf welchem der Gottesglaube des Volks Israel zugleich mit dem Glauben an seine nationale Zukunft ruhte; beides war von nun an eben darum unzertrennlich verknüpft, weil es das Resultat eines und desselben geschichtlichen Erlebnisses war, jener Rettung der nationalen Existenz durch die Hülfe des Gottes der Väter, der eben damit sich als den besondern Gott dieses Volks erwiesen und sich zu ihm in ein einzigartiges, sittliches Verhältniss für alle Zeiten gesetzt hatte. Es war daher nur die nothwendige Konsequenz dieser grundlegenden Thatsache, wenn Moses bald nach dem Auszug aus Aegypten am Fusse des Horeb, einer altehrwürdigen Kultusstätte der verwandten semitischen Stämme, durch die einfachsten Grundzüge einer religiös-politischen Gesetzgebung sein Volk als förmlichen Gottesstaat (Theokratie) konstituirte. Die Lehren und Gesetze, die Moses hier gab, waren so nur der bestimmte und entwickelte Ausdruck der grossartigen religiösen Erhebung, welche in Folge des eben vorhergegangenen Erlebnisses sich der Gemüther Aller bemächtigt hatte.

Nur von diesem Gesichtspunkt aus lässt sich das Wesen des Mosaismus richtig nach seinen verschiedenen, zum Theil stark divergirenden, Richtungen hin verstehen. Vor Allem dürfen wir uns die Sache nicht so denken, als ob Moses einen irgendwoher überkommenen theoretischen Lehrsatz über das Wesen Gottes, dessen Einheit und Geistigkeit etwa, dem Volke mitgetheilt und das Volk durch Annahme dieses Lehrsatzes sich zu einem vor den heidnischen Völkern religiös hervorragenden Gottesvolk gemacht hätte. In diesem Fall wäre gar nicht zu begreifen, wie es kam, dass der in seiner reinen Geistigkeit und unbeschränkten Unendlichkeit erkannte Gott zu dem bestimmten einzelnen Volke Israel in jene einzigartige und ausschliessliche Beziehung gesetzt wurde, wie sie dem Glauben dieses Volks von Moses an als charakteristisches

Merkmal zukommt; es sollte ja vielmehr der Eine Gott auch nothwendig als der allgemeine Gott aller Menschen gedacht werden, der zu keinem einzelnen Volk als solchem in einem besonderen und ausschliesslichen Verhältniss stände. Dieser Widerspruch also wäre unbegreiflich, wenn die theoretische Ueberzeugung von der metaphysischen, im Wesen Gottes an sichselbst begründeten Einheit und Geistigkeit Gottes den Ausgangspunkt des Mosaismus bilden würde. Liegt hingegen dieser Ausgangspunkt in der praktischen Beziehung des Volks Israel zu dem Gott, in welchem es in Folge eines historischen Erlebnisses seinen Erlöser und Retter, den Begründer seiner nationalen Existenz anschaute, ist diese praktische Beziehung zwischen Volk und Gott das entscheidende Neue, aus welchem sich die theoretische höhere Gotteserkenntnis erst herausentwickelt hat, dann leuchtet es sofort ein, warum der mosaischen Gottesidee trotz ihrer Einheit und Geistigkeit doch von Haus aus die partikularistische Beziehung auf das Volk Israel anhaften konnte, ja musste. Ebendaher darf es uns auch nicht wundern, dass in theoretischer Beziehung die mosaische Vorstellung von Gott sich Anfangs wenigstens noch nicht sehr wesentlich von der vormosaischen entfernte. Wie in der Zeit der hebräischen Väter der höchste Gott das Dasein anderer niederer Götter, der hebräische Haus- und Stammgott das Dasein anderer Stammgötter für andere Stämme nicht ausschloss, so ist auch noch jetzt die religiöse Vorstellung des Einen Volksgottes nicht zugespitzt zu dem reinen und präcisen Gedanken der Einheit des göttlichen Wesens, welcher die Vergleichung des Einen Gottes mit andern Göttern verbieten würde (2. Mos. 15, 11. 18, 11. 4. Mos. 21, 29. Richter 11, 24). Und ebensowenig ist Anfangs die Uebersinnlichkeit Gottes streng gedankenmässig durchgeführt; Gott wird dem Moses sichtbar als Feuer im brennenden Busch, er steigt zur Gesetzgebung im Feuer herab vom Himmel, der seine eigentliche Wohnung ist, als Feuer- und Rauchsäule zieht er dem Volke in der Wüste voran und lässt sich über und in der Stiftshütte nieder; Moses und die Aeltesten schauen Gott auf dem Berge mit leiblichen Augen; da ist „sein Ansehen wie verzehrend Feuer, unter seinen Füssen aber ist's wie schöner Saphir und wie die Gestalt des Himmels, wenn

es klar ist". (2. Mos. 24, 10—17.) Wenn der Fettdampf der Opfer und der Weihrauch der Räucherungen gen Himmel steigt, so ist's ihm ein lieblicher Geruch für seine Nase. Selbst der neue Name für den alten Gott der Väter: Jahve, in welchem der mosaische Gottesglaube sich seinen Ausdruck gegeben hat, schliesst sich wahrscheinlich an die Naturseite des alten Himmelsgottes an, denn das Wort selbst bedeutet (wenn Ewald Recht hat, der sich auf die Stelle 1. Mos. 19, 24*) stützt) nichts anderes als „Himmel". Dass aber diese Naturseite in Jahve völlig zurücktritt, dass überhaupt alle jene Naturbeziehungen, obgleich unleugbar noch vorhanden, doch für den religiösen Gehalt des mosaischen Gottesglaubens ganz bedeutungslos geworden sind: das ist die Frucht der folgenschweren Thatsache, in welcher Jahve sich als Erlöser des Volks Israel erwiesen und somit in ein geschichtlich-sittliches Verhältniss zu demselben gesetzt hat. Mit dieser einen Thatsache erfüllte sich die Gottesidee der Israeliten mit sittlichem Gehalt und ward damit über alle Naturreligion wesentlich erhoben. So hatte das fromme Gemüth den reinen Gottesglauben faktisch schon sich zu eigen gemacht, während das Denken den reinen Gottesbegriff noch lange nicht zu vollziehen vermochte; der Monotheismus als Religion ist nicht durch vernünftelnden Verstand gewonnen worden, sondern ist das Erzeugniss des durch grosse Erlebnisse erregten frommen Gemüths; er ist eine Offenbarung des Gottes, der sich durch die grossen Zeichen und Wunder weltgeschichtlicher Ereignisse dem empfänglichen Herzen zu erfahren gibt.

In dieser Entstehungsweise des mosaischen Glaubens ist nun auch seine ganze Eigenthümlichkeit, seine Stärke, wie seine Schwäche, begründet. Von der einen Seite aus betrachtet war es unverkennbar ein Vortheil, dass die höhere Gottesidee nicht in der abstrakt begrifflichen Form eines theoretischen Lehrsatzes dem Volke nahegelegt wurde, sondern

*) „Jahve liess Feuer fallen von Jahve her — vom Himmel", letztres offenbar ein erklärender Zusatz vom Erzähler, welcher die zu seiner Zeit schon nicht mehr ganz verständliche uralte Formel „von Jahve" = vom Himmel herab verdeutlichen zu müssen glaubte; man kann das lat. „sub Jove" vergl.

in der praktischen, unmittelbar das Gemüth anfassenden Form einer erfahrungsmässigen Thatsächlichkeit: Jahve ist der Erlöser, der Israel aus Aegypten geführt hat, daher ist er sein — einziger — Gott und sein Herr, der einen rechtlichen Anspruch auf das Volk hat, das ihm seine nationale Existenz verdankt; hat das Volk seine Existenz nur durch den Willen Jahve's, so muss auch im Dasein des Volks eben dieser Wille sich verwirklichen; Israel muss also nicht bloss Jahve als einzigen Gott anbeten, es muss auch folgerichtig den Willen Jahve's als Gesetz seines eigenen Daseins und Lebens anerkennen. So wird Jahve, der Erlöser, unmittelbar auch zum Gesetzgeber und das vollgenügende Motiv zur Befolgung seines Gesetzes liegt eben in jener grundlegenden Thatsache, durch welche Israel zum selbstständigen Volk und zugleich zum Eigenthum Jahve's, seines Erlösers, geworden war. Aber eben auch darin, dass diess ganze Verhältniss zwischen Gott und Mensch hier nur auf einer äusserlich geschichtlichen Thatsache basirt ist, liegt andererseits zugleich die Schranke und Schwäche dieses religiösen Verhältnisses: es ist weder im Wesen Gottes noch im Wesen des Menschen begründet, ist also überhaupt kein wesentliches, innerliches und nothwendiges, sondern ein noch äusserliches und zufälliges, das, ohne dem Wesen des einen oder andern Theils Eintrag zu thun, auch nicht sein könnte. In Gott ist diess Verhältniss nicht begründet, denn es wird nicht als zu seinem Wesen an sichselbst gehörig betrachtet, sich den Menschen als Erlöser zu erzeigen, sich ihnen zu offenbaren und sie zu seinem Eigenthum zu machen; in diesem Fall müsste ja nothwendig seine Offenbarung als eine unbeschränkte und allgemeine, allen Menschen gleichsehr geltende erkannt werden, was sie hier noch nicht wird; liegt aber sonach das Verhältniss Jahve's zu Israel nicht mit innerer Nothwendigkeit in seinem göttlichen Wesen begründet, so kann es nur eine Folge seines grundlosen und insofern willkührlichen Willens sein; ein willkührlicher Wille aber findet in dem Gegenstand, auf den er sich bezieht, keinen natürlichen Anknüpfungspunkt, er bleibt demselben äusserlich fremd gegenüberstehen, ohne sich mit ihm zu innerer Einheit zu vermitteln. Dasselbe ergibt sich vom Menschen aus angesehen: das mosaische Verhältniss

zwischen Jahve und Israel ist nicht im Menschen als solchem begründet, wird nicht als Folge seines höheren geistigen Wesens, als Erfüllung seiner religiös-sittlichen Anlage, als Verwirklichung seiner gottebenbildlichen Natur erkannt, denn in diesem Fall müsste es wiederum allgemein menschliche Bestimmung, Recht und Pflicht aller Menschen gleichmässig sein, zu Gott in einem solchen Verhältniss zu stehen, in welchem hier nur Israel stehen soll; gehört es aber nicht zum Wesen des Menschen, Gottes Eigenthum zu sein, ist es nicht die eigenste Bestimmung seiner menschheitlichen Natur, die in der Abhängigkeit von Gott zur Erfüllung und Verwirklichung kommt, so kann auch nicht in dieser Abhängigkeit selbst unmittelbar seine höchste Selbstbefriedigung liegen; die Befriedigung seines eigenen Willens kann also nicht mit der Erfüllung des göttlichen Willens in Eins zusammenfallen; die Befriedigung des menschlichen Willens bleibt also für sich auf der einen und die Erfüllung des göttlichen Willens auf der andern Seite stehen und wie sehr auch erstre zur conditio sine qua non die letztere hat: zusammen kommen beide Seiten doch nie, sondern wo die eine anfängt, hört allemal die andere auf; beide Seiten stehen einander gegenüber wie Leistung und Lohn. So ist diess mosaische Verhältniss zwischen Mensch und Gott in Wahrheit ein „Knechtsverhältniss"*); wie dem Knecht die Erfüllung des Willens seines Herrn nur ein Mittel ist zum Lohn, d. h. zur Befriedigung seiner eigenen ganz aparten Zwecke, so erfüllt dort der Mensch den Willen Gottes nur, um dafür dann auch der Erfüllung seines eigenen reinmenschlichen oder ungöttlichen Willens froh zu werden. Das Kindesverhältniss dagegen ist diess, dass der Mensch in der ganzen Hingabe des eigenen Willens an Gott z u g l e i c h auch die ganze volle Selbstbefriedigung finde, dass er sein höchstes Gut einzig nur in der Liebe Gottes habe. Von solcher wahrhaft innerlichen, vollkommenen Einheit des Menschen mit Gott weiss der Mosaismus nichts und kann er nichts wissen; das Verhältniss beider ist hier ganz nur ein äusserliches, ebenso wie und ebendesswegen weil auch sein Grund und Ursprung nur eine äusserlich historische Thatsache war. Aber freilich ist nicht abzusehen, wie

*) cf. Gal. 4, 1. 24. 5, 1 u. ö

der religiöse Monotheismus anders als auf diesem Wege überhaupt in der Menschheit hätte eine Stätte finden können; und insofern müssen wir den damit unzertrennlich verknüpften Mangel dieses religiösen Standpunkts als einen unvermeidlichen Durchgangspunkt ansehen; nur durch jenes Knechtschaftsverhältniss Israels hindurch konnte die Menschheit zum Kindschaftsverhältniss gelangen; „das Gesetz ist der Zuchtmeister auf Christum“. Diess nimmt man insgemein als selbstverständliche Thatsächlichkeit an; wir glauben aber auch gezeigt zu haben, warum es so sein musste und nicht anders sein konnte, warum der Monotheismus als Religion nur durch eine geschichtliche Thatsache in die Welt eingeführt werden konnte, infolge dieses Ursprungs aber auch zunächst noch mit jener Aeusserlichkeit behaftet sein musste, welche in dem nationalen Partikularismus und in der knechtischen Gesetzlichkeit zu Tage tritt.

Wir haben nun das Gesetz, in welchem das Verhältniss Gottes zum Volk Israel sich einen bestimmten Ausdruck gegeben hat, näher zu betrachten. Von Moses selber rührt nun zwar der kleinste Theil der Gesetze her, welche unter seinem Namen in den Büchern Mosis zusammengestellt sind; ausser den Grundgesetzen der „Zehngebote“ ist wohl nur das auf ihn zurückzuführen, was der alte Abschnitt 2. Mos. 21—23 in 8 Dekaden von Gesetzen über bürgerliche Rechtsverhältnisse, Menschlichkeit und Billigkeit, Feste und Gottesdienste bestimmt. Die detaillirte Ritual- und Ceremonialgesetzgebung dagegen rührt aus der Zeit Salomo's her, denn sie setzt eine solche Koncentrirung des Kultus voraus, wie sie erst nach dem Tempelbau in Jerusalem zu Stande kam und vorher ganz unmöglich war. Endlich die wiederholende und abschliessende Gesetzgebung, welche wir im letzten Buch Mosis vor uns haben, ist unter der Regierung des Königs Josias gegen Ende des siebenten Jahrhunderts (also sieben Jahrhunderte nach Moses erst) verfasst und promulgirt worden und sie ist wesentlich von jenem Geiste des spätern Prophetismus durchdrungen, der, wie wir unten sehen werden, über den Mosaismus hinausführte. Abgesehen von diesem letztern können wir aber das Gesetz doch, trotz der verschiedenen Abfassungszeit, in seiner Gesammtheit als ächten Ausdruck

des Mosaismus betrachten, denn die später fixirten Bestimmungen schliessen sich ja doch wohl sicher an alte Sitten und Bräuche an, die auf die Zeiten der Gründung des Gottesstaats unter Moses zurückgehen werden; und jedenfalls sind sie aus dem ächten Geiste des Mosaismus herausgewachsen.

Man pflegt im mosaischen Gesetz zu unterscheiden zwischen sittlichen, bürgerlichen und ceremoniellen Bestandtheilen; aber diese Unterscheidung war dem Gesetze selbst fremd; wir freilich unterscheiden zwischen dem, was für den Menschen ansich und jederzeit gültig ist (dem Sittlichen) und dem, was nur für den Israeliten gültig war (dem Bürgerlichen und Ceremoniellen); aber wie hätte der Mosaismus diesen Unterschied machen können, da ihm ja das Gesetz gar nicht aus der Anschauung des Menschen ansich, der allgemeinen sittlichen Menschennatur hervorgieng, sondern aus dem besondern geschichtlich gewordenen Verhältniss Gottes zum Volk Israel allein? das Gesetz galt gar nicht dem Menschen als solchem und überhaupt, sondern es galt ganz nur dem Volk Israel und dem Einzelnen eben nur insofern er Glied und Angehöriger dieses Volks ist. Das Leben des Volks so zu gestalten, dass es nach allen Seiten als das auserwählte Eigenthum Jahve's erscheine, darauf gieng der Zweck des Gesetzes in seiner Gesammtheit. Als Eigenthum Gottes muss das Volk den Willen desselben in sich darstellen, es muss „heilig sein, wie Gott heilig ist“. Dieser Begriff involvirt aber zwei Seiten, eine negative und eine positive; Jahve ist heilig einerseits, sofern er abgesondert ist von allem Endlichen und Natürlichen und insbesondere von den Erscheinungen, die mit Geburt oder Tod, Krankheit oder sonstigem Mangel zusammenhängen und die unter dem Begriff des „Unreinen“ subsumirt werden, weil in ihnen die Unvollkommenheit des Naturlebens gesteigert zu Tag tritt. Andererseits ist aber Jahve heilig insofern, als er, der erhabene Herr im Himmel, sich zugleich in ein positiv-geschichtliches Verhältniss zu seinem Volk gesetzt hat, dem er sich als barmherziger Erlöser erwies. Diese positive Seite gehört nicht nur auch zum Begriff der Heiligkeit Jahve's, sondern sie ist sogar, historisch betrachtet, das Primitive darin, weil ja nach dem Obigen nur durch das positive Erlebniss der Erlösung aus Aegypten

der hebräische Gottesglaube mit seinem positiv-sittlichen Gehalt erfüllt und damit zugleich auch über das bloss-Natürliche erhoben wurde; das Negative des Nichtnatürlichen ist nur zugleich mit dem Positiven des Geschichtlich-sittlichen in das religiöse Bewusstsein getreten, nur als Offenbarungsgott ist Jahve der von allem bloss-Natürlichen abgesonderte „Heilige Israels" geworden *). Dem entsprechend muss sich nun auch menschlicherseits die Heiligkeit sowohl negativ als positiv bethätigen; negativ in den mancherlei Weisen von Reinigungen und Enthaltungen, welche sich theils auf ansich unreine Dinge beziehen (Todtes und Krankes, Schmutziges und Eckel erregendes aller Art), theils aber auch auf solche Dinge, die — an sich rein — nur durch das positive Verbot als unrein gestempelt werden (die sogen. unreinen Speisen); diese beiden Arten von Unreinem stellt das Gesetz gleich, von beiden soll der Mensch sich fern halten um der Heiligkeit Jahve's willen (cf. z. B. 2. Mos. 22, 31); es liegt also auch beidem derselbe Gedanke zu Grunde: wie Jahve, der Offenbarungsgott Israels, im Unterschied von den Naturgottheiten der Heiden, ein wesentlich übernatürlicher ist, so soll auch das Volk Israel, im Unterschied von den Heidenvölkern um es her, das Naturleben und die Naturtriebe nicht frei gewähren lassen, sondern von dessen Unsauberkeiten sich immer wieder reinigen, im Genuss seiner Güter sich immer beschränken, kurz es soll im natürlichen Leben selbst seine wesentliche Erhabenheit über das bloss-Natürliche erweisen.

*) Es ist diess der Punkt, wo wir dem sonst sehr verdienstlichen Aufsatz Plank's „über den Ursprung des Mosaismus" (oben citirt) entgegentreten müssen. Nach diesem soll die rein negative Gegensätzlichkeit Gottes gegen die Welt die geschichtliche Voraussetzung des Mosaismus gebildet haben und der Mosaismus sei dann entstanden durch das Hinzutreten der geschichtlich-positiven Seite zu jener reinen Negativität, die ihm vorangieng. Wir bemerken dagegen: 1) Eine solche rein negative Gottesidee, wie sie hiernach vor Moses geherrscht haben sollte, ist sowohl geschichtlich unerweislich als psychologisch undenkbar; 2) ist von dieser Voraussetzung aus der Uebergang zum positiven Gottesbegriff des Mosaismus unbegreiflich; denn die Vorstellung einer abstrakt negativen, zur Welt nur gegensätzlichen Gottheit könnte nicht nur nie sich verbinden mit dem Glauben an ein positives Offenbarungsverhältniss, sondern sie würde einen solchen Glauben schon gar nicht aufkommen lassen.

Eben diess bezwecken nun zwar auch heidnische Religionen, wie z. B. die indische, mit ihren Reinigungsvorschriften, ja diese geht noch viel weiter als die mosaische; würde sich also die mosaische Heiligkeit nur nach dieser negativen Seite hin bethätigen, so läge darin noch kein specifischer Vorzug vor heidnischen Religionen. Allein während die Inder, wie wir oben sahen, bei diesem rein Negativen, der Lossagung von der Natur, stehen blieben, aber von da nicht zu einem positiv Uebernatürlichen zu gelangen vermochten, so ist im direkten Gegensatz hiezu bei Israel das Negative von Haus aus nur an und mit dem Positiven dagewesen: nur als der geschichtlich geoffenbarte Gott Israels war Jahve der übernatürliche und nur als geschichtlich gewordenes Volk Gottes war Israel sich seiner übernatürlichen Bestimmung bewusst geworden. Ebendaher konnte hier die Erhebung über das bloss-Natürliche nie zu jener dumpfen Geistentleerung werden, wie bei den Indern, da viel mehr Israel sich nur darum über das Natürliche erhob, weil es in dem Dienste des geschichtlich geoffenbarten Gottes seine positive sittliche Bestimmung, seinen weltgeschichtlichen Beruf erkannte, einen Beruf, in dessen Arbeit es eine ungewöhnliche sittliche Energie, eine seltene Kraft des Wollens, Duldens und Hoffens einsetzte. In diesem Dienst Gottes liegt die positive Bethätigung der Heiligkeit, welche dem Eigenthumsvolk Gottes zukommen muss. Dieselbe geschieht nun aber theils auf unmittelbare Weise, im religiösen Kultus, theils auf mittelbare, in der sittlich-rechtlichen Lebensordnung des Volks. In beiden Beziehungen bilden die „Zehngebote“ die Grundlage; auf 2 Steintafeln nach ägyptischer Weise eingegraben, wurden sie als Denkzeichen des Bundes zwischen Gott und Volk im Heiligthum niedergelegt. Wir werden anzunehmen haben *), dass auf der ersten Tafel die 5 Gebote standen, welche sich auf göttliche und menschliche Pietätsverhältnisse beziehen, und zwar gewiss in kürzester Form gefasst, sodass die näheren Ausführungen und Erweiterungen erst später, wenn auch auf Grund ältester Tradition, beigesetzt wurden: „Ich bin Jahve, dein Gott, der dich aus Aegypten, dem Knechthause, befreite“ — diess der Eingang, der für Alles, was

*) S. Ewald, Gesch. II, p. 221—231.

nachfolgt, die gesetzgebende Autorität nebst der positiven Grundlage ihres Gesetzgebungsrechts oder dem positiven Verpflichtungsgrund für das Volk Israel aufstellt. Dann folgen 4 Gebote religiösen Inhalts, welche die Verehrung Jahve's einschärfen als eine ausschliessliche, eine reine (bildlose), eine ernstliche (nicht zu profanirende) und eine äusserlich geordnete (an bestimmte heilige Zeiten gebundene); am Schluss der ersten Tafel das Gebot der Ehrfurcht vor den Eltern; die 5 Gebote der zweiten Tafel schützen das Leben, die Ehe, das Eigenthum, den guten Namen gegen verbrecherische That und sogar auch (im 10. Gebot) gegen das der That vorausgehende böse Gelüste; diess letzte Gebot geht im Unterschied von den andern über die blosse äussere That und die legale Rechtssphäre zurück in die innere moralische Gesinnung, wofern wir nicht etwa auch hier an das Hervortreten des Gelüstes im verbrecherischen Versuch und Anschlag zu denken haben (nach Luther's Erklärung); in diesem Falle würde auch diess letzte Gebot nicht über die Tendenz der sonstigen Gesetzgebung hinausgehen, welche es, wie schon oben hervorgehoben wurde, nicht auf die moralische und religiöse Gesinnung des einzelnen Menschen als solchen, sondern auf die richtige Lebensordnung des Volks, sowohl in seinem Verhältniss zu seinem Gott als im Verhältniss seiner einzelnen Glieder unter einander, abgesehen hat. — Diese Zehngebote bilden das theokratische Reichsgrundgesetz, die religiösen Gebote liegen dem Kultus der israelitischen Volksgemeinde und die sittlichen Gebote dem bürgerlichen Gesetz zu Grunde.

Was zunächst die Kultusstätte*) betrifft, so ist zwar die Beschreibung der Stiftshütte in 2. Mos. 25 ff. sicher erst der Einrichtung des salomonischen Tempels nachgebildet, aber gleichwohl kann darüber kein Zweifel bestehen, dass schon von Anfang der Theokratie auch ein Haupt- und Centralheiligthum bestand: der Ort, wo das Heiligste der Theokratie niedergelegt war, die Gesetzestafeln. Sie wurden aufbewahrt in einer Lade, welche später die „Lade des Bundes Gottes" hiess, ursprünglich aber „die Lade der Offenbarung" aus dem doppelten Grunde, weil in ihr die Haupt-

*) Ewald, Alterthümer, p. 163—174 und 420 ff.

offenbarungsurkunde niedergelegt war, und dann aber auch, weil sie als die Stätte fortwährender göttlicher Offenbarung galt. Ueber der Lade war nehmlich eine Platte aus reinem Gold mit 2 Cherubfiguren angebracht, welche mit ihren ausgespannten Flügeln die Lade überschatteten; dieser Deckel hiess „der Fussschemel“ und bezeichnete, dass Jahve hier seinen Fussschemel und Sitz habe; wie er am Himmel auf den Fittigen der Cherube einherfährt (Ps. 18, 11), so sollte er hier über und zwischen den Fittigen der goldenen Cherube thronen und gleichsam die heiligen Urkunden seines Offenbarungsbundes schützend bewachen. „Es ist, als ob das Volk doch noch ein zu mächtiges Bedürfniss gehabt habe, sich das Dasein des Göttlichen in seiner Mitte an irgend einem Stoffe oder Orte versinnlicht zu denken.“ Dachte man sich aber einmal die Gegenwart Gottes in einer besondern geheimnissvollen Weise an diese heilige Stätte gebunden, so lag es sehr nahe, hier auch die fortgehenden Offenbarungen mittelst des priesterlichen Orakels zu suchen, von welchem unten mehr. Um diese wenn nicht einzige, so doch wirksamste Orakelstätte gleich bei der Hand zu haben, wurde noch zu Saul's Zeiten die Bundeslade in die Feldzüge mitgeführt (1. Sam. 14, 18). Dass diess stark an die heidnischen Palladien erinnert, ist nicht zu verkennen, um so mehr aber ist der Unterschied zu beachten, dass hier statt der heidnischen Götterbilder die einfachen in Stein gegrabenen Gesetzesworte es sind, welche diesem Palladium seine Heiligkeit verliehen. Dieses wandernde Heiligthum hatte dann auch Jahrhunderte lang eine entsprechende leichtbewegliche Behausung, das heilige Zelt, auch „Offenbarungszelt“ (gewöhnlich: „Stiftshütte“) genannt, welches ihm von Moses errichtet wurde, der nebst seinem Diener Josua selber dort Orakel holte (2 Mos. 33, 7—11). Mit diesem leichten Zelt begnügte man sich nicht nur während der Wanderzüge Israels vor der Eroberung Kanaans, sondern auch noch nachher während der ganzen Richter- und der ersten Königszeit; so lange es an politischer Koncentration des Volks fehlte, konnte natürlich auch die Fixirung des Nationalheiligthums an bestimmtem Ort durch einen steinernen Tempel nicht wünschenswerth erscheinen. Erst als König David das ganze Volk politisch geeinigt

und ihm in Jerusalem eine Hauptstadt gegeben hatte, konnte auch der Gedanke an die Fixirung des Centralheiligthums durch einen Tempel in Jerusalem auftauchen. Die Propheten scheinen Anfangs diesem Plane nicht günstig gewesen zu sein; sie fürchteten wohl, dass durch diese kirchliche Centralisation in der Hauptstadt die Religion zu sehr in politische Abhängigkeit vom Königthum gerathen, oder auch, dass dadurch der Kultus in den entlegeneren Theilen des Landes unterbunden und lahm gelegt werden könnte; was beides zum Theil wenigstens eintraf. Erst unter Salomo kam der Tempelbau wirklich zu Stande. Die drei Theile des Gebäudes, Vorhof, Heiligthum und Allerheiligstes, entsprachen den drei Stufen priesterlicher Würde: Die Leviten durften nur in den Vorhof, die Priester nur in's Heiligthum und der Hohepriester allein in's Allerheiligste gehen; im letzten befand sich nur die Bundeslade, im Heiligthum der Räucheraltar, der Tisch für die heiligen Brode und der heilige Leuchter, dessen 7faches Licht stets brennen musste, wie auch vom Räucheraltar immer Rauch aufstieg — Ein Symbol, dass in Israel das Licht des rechten Gottesglauben nie ausgehen und die Opfer des Gebets täglich aufsteigen sollten. Der Altar für die gröberen Opfer (Brandopferaltar) befand sich nebst dem grossen ehernen Becken für die priesterlichen Waschungen im Vorhof. Diese drei Theile waren also nicht zu religiösen Versammlungsorten für das Volk bestimmt, sondern nur für die funktionirenden Priester; dem Volke diente nur der um den inneren oder Priester- und Opfervorhof sich herumziehende grosse äussere Vorhof, in welchem auch Hallen für religiöse Versammlungen angebracht waren. — Die Folgen dieser Fixirung des Heiligthums in einem prächtigen Tempel zeigten sich alsbald in der beginnenden strafferen Centralisation alles israelitischen Kultus. Die Priesterschaft, welche sich in Jerusalem sammelte und eine feste Organisation erhielt, begann nunmehr, das bisherige Haupt- und Centralheiligthum zum ausschliesslichen Heiligthum zu machen und den Kultus ausserhalb des Tempels und ohne Mitwirkung der Priester des Tempels als ungesetzlich darzustellen. Es war diess eine unerhörte Neuerung. Es hatte nehmlich bis dahin jederzeit neben dem grösseren Centralheiligthum eine Menge

kleinerer Lokalheiligthümer gegeben, in einem einfachen Altar bestehend, welcher aus Rasen oder unbehauenen Steinen meistens auf den Höhen des Landes errichtet war. Nicht nur von Mose und Josua und von mehreren Richtern wird erzählt, dass sie aus verschiedenen Anlässen Altäre und Steindenkmale errichteten *): auch der so streng theokratische Richter, Priester und Prophet Samuel baute einen Altar zu Ramath und opferte zu Gilgal und Mizpa und Bethlehem (1. Sam. 7. ff. 16, 2—5) und noch der Prophet Elias spricht 1. Kön. 19, 10 von verschiedenen Altären Jahves und baut 18, 30—32 selbst auch einen solchen. Angesichts so vieler sprechenden Zeugnisse kann gar kein Zweifel darüber walten, dass die Beschränkung des Kultus auf das Centralheiligthum erst ein Werk der Priesterschaft seit Salomo's Tempelbau war, welche in diesem Sinn nicht nur die Kultusgesetzgebung der mosaischen Bücher redigirte (z. B. 3. Mos. 17, 1—9. Josua 22, 10 ff.), sondern auch die Annalen der Könige schrieb. Die in diesen Geschichtsbüchern der Könige so oft wiederkehrende tadelnde Bemerkung, dass der König „die Höhen (d. h. den Kultus auf den Höhen unter freiem Himmel) nicht abgeschafft" habe, ist ein Beweis dafür, dass die centralisirenden Reformbestrebungen der Priesterschaft nicht den gewünschten Erfolg hatten, weil sie von den Königen, die hierin einen unbefangeneren Blick hatten, nicht unterstützt wurden. Daher dringt das Gesetzbuch, das unter Josias verfasst und promulgirt wurde (das 5. Buch Mosis) mit so grossem Nachdruck auf diese Reform *), deren Durchsetzung wenn je, so eben jetzt, unter dem priesterlich erzogenen Könige, gelingen musste. Sie gelang auch wirklich auf's vollständigste, wenn gleich freilich nur für die Regierungszeit Josia's (2. Kön. 23, 25). Gleichwohl blieb diese einmal durchgesetzte und als gesetzlich anerkannte Reform ein entscheidender Vorgang für die ganze spätere Zukunft des jüdischen Volks nach dem Exil.

Der mosaische Kultus bestand von Anfang so überwiegend in Handlung d. h. Opfer, dass neben diesem das

*) 2. Mos. 17, 15. 24, 4. Richter 6, 24—28. 21, 4.

**) 5. Mos. 12, 5—14. 18—26. 14, 22. ff. 16, 2. 5. ff. 17, 8. ff.

Wort oder Gebet für gewöhnlich nur in der Form eines kurzen Segenswunsches auftrat*), welchen der opfernde Priester nach vollendetem Opfer über das Volk aussprach, gleichsam zur Versicherung des günstigen Erfolgs des Opfers. Es entsprach diess ganz dem Charakter dieser Religion, welche, aus geschichtlicher Thatsache entsprungen und auf die äussere Autorität des Gesetzes gegründet, überall zuerst einen festen objektiven Grund legen und vom Aeussern aus erst in die Innerlichkeit führen wollte. „Um so freier und kräftiger regte sich denn auf diesem unvollendeten aber festen Grunde allmählig die Uebung und die Wunderkraft eines wahren Gebets und welche Früchte diese Kraft im Verlaufe der Jahrhunderte immer reicher sowohl als reifer hervortrieb, tritt endlich während des letzten Zeitalters der ganzen Geschichte Israels im Psalter an das helle Licht der Geschichte.“ — Das Opfer hatte in Israel wie überall die Bedeutung, mittelst Hingabe eines Eigenthums an Gott ein thatsächliches Bekenntniss der Abhängigkeit von Gott, ein thatsächlicher Huldigungsakt zu sein, durch welchen der Mensch sich der göttlichen Huld versichern wollte. Diese Absicht, etwas von dem Seinigen und somit gleichsam ein Stück seines Ich hinzugeben, drückte bei den höchsten, den blutigen, Opfern der Opfernde dadurch aus, dass er dem Opferthiere die Hand auf den Kopf legte; die Hingabe selbst erfolgte dann nicht sowohl durch die Tödtung an sich, als vielmehr durch das Hinzubringen des Blutes, in welchem man die Seele des Thieres sah, an den Altar durch den Opferpriester; Altar und Priester repräsentiren Gott selbst und so liegt in diesem Sprengen des Blutes an den Altar, dem Kern der ganzen Handlung, eben die vollendete Hingabe an Gott und die Annahme von dessen Seite**). Diess war wenigstens bei den gewöhnlichen und wichtigsten Opfern der einzige Sinn jener Manipulation; bei den Sühnopfern kam vielleicht noch der Gedanke hinzu, dass in dem Thierblute eine reine Seele vor Gott dargestellt werde, womit der Opfernde einerseits anerkennt, dass er selbst rein sein sollte, andererseits seine faktische Unrein-

*) Ewald, Alterthümer p. 18 f. und 177.

**) Ewald, Alterthümer p. 53.

heit durch die reine Gabe zudeckt. Hingegen die Idee, dass das Thier stellvertretend für den sündigen Menschen einen Straftod erleide, liegt dem mosaischen Opferritual gänzlich ferne, wie namentlich das Ritual des Versöhnungsfests unverkennbar beweist. Was weiterhin mit dem Fleisch des Opferthiers vorgenommen wurde, hieng von der Art des Opfers ab. Ganz verbrannt wurde das Thier „zum lieblichen Geruch für Jahve“ beim Brandopfer, welches eben desswegen die Idee des Opfers am vollständigsten darstellte und das Hauptopfer war; in der Zeit der blühenden Theokratie wurde es täglich zwei mal, Morgens und Abends dargebracht, und zwar mit einem fehllosen, reinen, männlichen Thier, Farren oder Widder; dass gerade das gewöhnliche Opfer ganz verbrannt wurde, darf wohl als Beweis gelten, wie ernst es Israel nahm, durch willige und völlige Aufopferung des Eigenthums die Gnade Gottes sich stets zu erhalten; bei andern Völkern, den Griechen z. B., waren solche ganze Opfer umgekehrt Seltenheiten, eine Sitte, über die doch das griechische Gewissen sich einige Skrupel machte, wie aus der Prometheussage erhellt. Während das Brandopfer wesentlich Bittopfer auf Grund des bestehenden und ungestörten Verhältnisses zwischen Gott und Volk war, so gab es auch besondere Opfer zur Herstellung des gestörten Bundesverhältnisses: die Sühn- und Schuldopfer, beide noch unter sich dadurch unterschieden, dass das Sühnopfer einfache Entsühnung bringt, das Schuldopfer diese durch eine Genugthuung als selbstauferlegte Busse des Sünders bedingt sein lässt. Das Ritual war hiebei insofern ein etwas verschiedenes, als die Blutmanipulationen umständlicher waren und vom Fleisch nur die Fetttheile der Eingeweide verbrannt wurden, das Uebrige dagegen dem Priester zufiel (wohl desswegen, weil ein Schuldopfer sich nicht zum lieblichen Geruch für Jahve eignen konnte, also eine anderweitige Verwendung, bei der doch dem Opfernden kein Mitgenuss zukam, finden musste). Auch mussten hier die Opferthiere meistens weibliche sein (das schwache Geschlecht — Sinnbild menschlicher Schwachheit, aus der die Verfehlung hervorgieng, überhaupt?). Eine dritte Art der Opfer sind die Dank- oder Schlachtopfer, welche sich vom Brandopfer dadurch wesentlich unterscheiden, dass bei ihnen

sowohl den Priestern als namentlich den Opfernden selbst ein Mitgenuss zukam; bei Festen bildeten sie immer den Schluss, um durch den heitern Opferschmaus, zu dem möglichst viele Gäste geladen wurden, jenes Element des Kultus darzustellen, welches zu der entsagenden Hingabe des Opfers stets die wesentliche Gegenseite bildet: die geniessende Feier, die dankbare Freude, wie sie aus dem erneuten Bewusstsein des Friedens mit Gott fliesst. Zu diesen blutigen Opfern kamen als begleitende Beigabe hinzu das Trankopfer, eine Weinspende, die auf den Altar gegossen wurde, und das Speiseopfer, bestehend in Früchten, Mehl, gerösteten Körnern, Kuchen mit Oel und Salz, was theils verbrannt, theils aber auch vom Priester verzehrt wurde. Auch die heiligen Brode, welche vor dem Angesicht Jahves auf dem Tische des Heiligthums allwöchentlich neu aufgelegt wurden, waren ein Speiseopfer und datirten wahrscheinlich von uralter (vormosaischer) Opfersitte. Vom Räucheropfer auf dem Altare des Heiligthums war schon oben die Rede.

Unter den heiligen Zeiten steht der Sabbath*) oben an. Dass Moses die Auszeichnung des 7. Tages von heidnischen Völkern aufnahm (wie denn z. B. die Chaldäer den 7. Tag dem Saturn, dem höchsten Planeten, weihten), ist an sich wohl möglich, wenn gleich nicht historisch nachweisbar. Indess ist diese Frage auch wenig erheblich; die Hauptsache ist ja doch eben nur die, dass, „was Moses aus dem letzten Wochentag machte, etwas ganz Neues, früher unter keinem Volk und in keiner Religion dagewesenes ist“. Seine Bedeutung liegt in dem Gebot: du sollst den Sabbath heiligen, denn dieser Begriff enthält (s. oben) beides: die Aussonderung vom Gemeinen, bloss-Natürlichen und zugleich die positive Widmung für den Dienst Jahves. Nach jener Seite gehört der Sabbath unter die Klasse der Entsagungsopfer und soll, wie alle diese, Israel stets erinnern, dass seine Bestimmung über dem Kreislauf des Naturlebens hinausliege. Und diess Negative war wohl die Hauptsache; aber von selbst musste doch auch die Ruhe vom irdischen Tagewerk zum Ruhen in Gott, zur freudigen Erhebung der Herzen zur Be-

*) Ewald, Alterthümer p. 130 ff.

trachtung und Feier der Thaten Gottes in der Gemeinde und in der Welt führen; letztres um so mehr, als man später das Sabbathgebot unter einen kosmischen Gesichtspunkt zu stellen und als das Abbild des göttlichen Ruhens nach der Schöpfung zu betrachten liebte. — Die Feste*) hat der Mosaismus in der Hauptsache übernommen aus der vormosaischen Zeit und nur in seinem Sinne umgebildet. Die alten Hebräer feierten die Voll- und Neumonde und zwei jährliche Feste: das Frühlings- und Herbstfest, — Feste, welche, wie sie durch die Natur selbst nahegelegt sind, bei vielen Völkern, u. A. auch bei den stammverwandten Arabern sich finden. Die Voll- und Neumondfeier liess das Gesetz fallen mit Ausnahme des Neumonds im 7. Monat, welcher eine festliche Bedeutung behielt, schon weil mit ihm der grosse Fest-Monat begann; sonst dienten sie nur noch zur Zeitbestimmung für die grossen Feste. Das alte Frühlingsfest wurde nach der Ansiedlung des Volks in Kanaan und seinem Uebergang aus dem Hirtenleben zum Ackerbau in ein doppeltes Fest zerlegt: eine Feier des Frühlings- und Ernteanfangs und des Schlusses beider; auf diese Weise wurden aus den früheren zwei Hauptfesten jetzt drei. Das Fest des Frühlingsanfangs begann am 15. des 1. Monats und dauerte bis zum 21.; doch waren nur der erste und letzte Tage eigentliche Feiertage. In Kanaan konnten hier schon die ersten Aehren (Gerste) dargebracht werden, wie auch wahrscheinlich aus dem ersten Ertrag des Ackers die ungesäuerten Brote bereitet werden sollten, wenn gleich diess nicht immer eingehalten werden konnte. Das Essen ungesäuerter Brode während dieser Festzeit stammte aus der alten Hirtenzeit her, wo diese einfachste Art das Brod zu bereiten die gewöhnliche war. Das wichtigste an diesem Feste war aber die Vorfeier am Abend des 14. Monatstags: in den einzelnen Häusern wurde ein Lamm geschlachtet, mit seinem Blut die Schwellen und Pfosten des Hauses bestrichen, dann das ganze Thier unzerstückt gebraten und von den Hausgenossen am gleichen Abend vollständig aufgezehrt. Es war diess ein uralter Brauch, dessen Bedeutung durch seinen gleichfalls uralten, sonst nicht mehr vorkommenden

*) Ewald, Alterthümer p. 460 ff.

Namen Passah = Vorübergang, Verschonung, sich deutlich erkennen lässt: es sollte damit die Verschonung der Menschen, speciell wohl menschlicher Erstgeburt, welche, wie alle Erstlingsfrucht, als ein Gott verfallenes Opfer galt, gleichsam erkauft werden, es war eine Art von Lösegeld*) für das Gott verfallene Menschenleben, insofern allerdings ein Sühnopfer, doch von völlig anderer Art als die mosaischen, bei welchen nicht nur das Ritual ein ganz anderes war, sondern namentlich die Idee eines stellvertretenden Lösegelds mittelst eines sterbenden Thiers gänzlich fehlte. — Insoweit also stammte diess Frühlingsfest oder „Fest der ungesäuerten Brode" oder nach seinem wichtigsten Akt kurzweg „Passahfest" schon aus vormosaischer Zeit; im Mosaismus erhielt es nun aber eine höhere Bedeutung. Eine geschichtliche Religion kann das Motiv und die Idee einer Festfeier unmöglich mehr bloss im Naturleben und seinem Verhältniss zum Göttlichen suchen; ihr höchstes Intresse liegt über die Natur hinaus im geschichtlich-sittlichen Leben, wie sie auch in geschichtlichen Thatsachen wurzelt; der würdigste Gegenstand einer Festfeier kann ihr daher nur die Erinnerung an die grossen Thatsachen ihrer eigenen Vergangenheit sein. Da nun aber die alten Feste des Naturlebens schon in der Sitte festgewurzelt waren und da es ja doch auch derselbe Gott war, dessen Gnade man in der geschichtlichen Offenbarung und in den Gaben der Natur erkannte, so lag es am nächsten, an die alten Naturfeste die höhere Bedeutung anzuknüpfen. So wurde das Frühlingsfest, an welchem man bis dahin nur die Wiedergeburt des Naturlebens gefeiert hatte, zugleich auch zum Geburtsfest des höheren Lebens der theokratischen Volksgemeinde, an welchem man die Befreiung aus Aegypten dankbar feierte. Stand aber einmal diese höhere Bedeutung des Festes im Allgemeinen fest, — und es ist wohl möglich, dass diess schon von Moses herrührte — so lag es nahe, auch den einzelnen Bräuchen desselben jene bestimmte historische Deutung zu geben, wie sie sich zur Zeit der Aufzeichnung der Ritualgesetzgebung gebildet hatte

*) Der arabische Name für diess Opfer bedeutet auch „Lösung", s. Ewald, a. a. O. p. 466.

— eine Umdeutung, die sich um so leichter und fast nothwendig ergab, da die Erinnerung an den wirklichen Ursprung dieser uralten Bräuche im Lauf der Zeit verloren gieng. So wurde nun das Passahopfer zur Lösung der Erstgeburt darauf gedeutet, dass Gott in der Nacht vor dem Auszug aus Aegypten die Ergeburt der Aegypter getödtet, die der Israeliten aber, welche durchs Opferblut ihre Häuser weiheten, verschont habe; so wurde das Essen von ungesäuertem Brod aus der Eile des Abzugs erklärt, welche überdiess noch durch die weitere Vorschrift illustrirt wurde, dass das Passah im Reisekleid genossen werden solle. — Sieben Wochen nach dem Anfang des Passahfestes wurde das Fest der vollendeten Ernte gefeiert; es hiess: „F e s t d e r W o c h e n“ oder: „Fest der Getraideernte“ oder: „Tag der Erstlinge“, weil hier die Erstlinge des eingeheimsten Getraides und die ersten eigentlichen Brode (gesäuerte) an das Heiligthum abgegeben wurden. — Am 15. des 7. Monats begann das Herbstfest, das gleichfalls eine Woche dauerte und am heitersten begangen wurde; tagelang lagerte man (wenigstens in älterer Zeit) im Freien, in Obst- und Weingärten unter Laubhütten, von denen auch das Fest seinen Namen: „H ü t t e n f e s t“ hat; und später, als man nicht mehr so ganz im Freien zu kampiren liebte, behielt man den ländlichen Charakter doch dadurch noch bei, dass man auf Dächern und Höfen Laubhütten errichtete, feierliche Umzüge mit Palmzweigen hielt, auch am Tempelplatz grossartige Weinspenden und Wassergüsse veranstaltete. Auch diesem Fest gab man später eine historische Beziehung auf das Wohnen Israels unter Hütten in der Wüste. Die Beziehung des Pfingstfests (Wochenfestes) auf die Gesetzgebung am Sinai stammt erst von den Rabbinen her. — Diese drei Hauptfeste bekamen ihre volksthümliche Bedeutung besonders dadurch, dass sie die Männer des Volks zum Nationalheiligthume zusammenführten; es war religiöse Pflicht für jeden Israeliten, wenigstens einmal des Jahrs an einem dieser drei Feste beim Mittelpunkt des Kultus sich einzufinden, was kein kleines Mittel war, um das Bewusstsein der theokratischen Gliedschaft in den Einzelnen immer wach zu erhalten. — Wie das Frühlingsfest in dem Passahmahl des vorangehenden Abends eine Vorfeier hatte, so auch das Herbstfest in dem grossen Ver-

söhnungstag, der jedoch schon einige Tage vorausgieng (der 10. des 7. Monats) und daher mehr ein selbständiges Fest bildete. Priesterthum und Volk sollte an diesem Tage entsühnt werden durch ein Sühnopfer ganz eigenthümlicher Art, welches ebenso wie das Passah höchst wahrscheinlich vormosaischen Ursprungs ist. Nachdem der Hohepriester zuerst sich selbst und sein Haus durch ein Sühnopfer entsündigt hatte, warf er über zwei vor das Heiligthum gestellte Böcke das Loos und opferte den, welchen das Loos für Gott bestimmte; mit seinem Blute trat er in's Allerheiligste und besprengte die Bundeslade und den heiligen Schemel mit den Cheruben und den innern Altar; darauf kam er zurück und sprach die Versöhnung über das Heiligthum und das Volk aus; dann aber legte er die Hände auf den Kopf des andern Bocks, um auf ihn unter lautem Sündenbekenntniss alle Schuld des Volks abzuladen und liess ihn darauf hinaustreiben „zum Asasel in die Wüste". Dieser Asasel kann nichts anderes sein als der böse, unreine Geist der Wüste, den man von sich ab- und dem man alles Unreine zuweist; ein Dämon ἀποπομπαῖος, den wir ganz in Analogie mit den finstern Geistern der Dürre und der Unreinheit in den Naturreligionen zu denken, sonach offenbar als einen Rest von vormosaischem Polytheismus zu betrachten haben*). Ueber die Bedeutung dieses Rituals kann kein Zweifel sein: der mit den Sünden des Volks beladene Bock wird in die Wüste gejagt, damit das Böse aus der Gemeinde hinweggethan sei und sie nicht mehr verunreinige; dagegen stellt das Blut des andern Bockes, das vor Gott in's Allerheiligste gebracht wird, die ideale Reinheit der Gemeinde dar, welche Gott annimmt nicht sowohl als Ersatz denn als (freilich nur provisorisches) Deckungsmittel für die wirkliche Unreinheit derselben. Würde es sich um stellvertretendes Erdulden eines durch die Sünde verwirkten Straftodes handeln, so müsste gerade der mit der Sünde beladene Bock sterben; dass das andere, reine Thier geopfert wird, beweist also auf's klarste, dass die Idee des Sühnopfers überhaupt nicht im Erleiden des Todes liegt, sondern in der Darstellung einer reinen Seele mittelst des reinen Opferbluts.

*) Ewald, a. a. O. p. 479.

Schliesslich ist noch von den Organen des Kultus, dem Priesterthum zu reden. Vor Moses hatte jedes Haus seinen eigenen Priester aus seiner Mitte; und zwar scheint diess gewöhnlich nicht der Hausvater selbst, sondern der erstgeborne Sohn gewesen zu sein (2. Mos. 24, 5: „Jünglinge“ mit Richter 17, 5 und 2. Mos. 22, 29). Dass der Mosaismus zur Sicherung seines reinen Bestandes und seines Einflusses auf das Volk auch besonderer neuer Organe bedurfte und dass diess neue Priesterthum von der nächsten Verwandtschaft des Führers Moses, von seinem Bruder Aaron, seinen Ausgang nahm und auf den Stamm, dem diess Haus angehörte, sich ausdehnte, diess ist gewiss sehr begreiflich und ganz in der Natur jener Verhältnisse begründet. Indem der ganze Stamm Levi sich auf's engste um seinen grossen Stammverwandten, den Führer und Stifter der theokratischen Gemeinde, schaarte und also gleichsam das Mittelglied bildete zwischen dessen Haus und dem ganzen übrigen Volk, wurde er zum Träger der theokratischen Idee und aus seiner Mitte giengen die Diener der höheren Religion hervor, denen gegenüber dann die Priester älterer Art sowohl öffentlich als auch allmählig in den einzelnen Häusern mehr und mehr zurücktraten, bis sie zuletzt ganz verschwanden. Ein anschauliches Beispiel hievon bildet die Geschichte aus der Richterzeit Richt. 17: Micha macht zuerst seinen eigenen Sohn zum Hauspriester, ist dann aber doch sehr froh, einen Leviten zum Priester zu bekommen, erkennt also unbedingt die höhere Würde und Kraft des neuen, levitischen Priesterthums gegenüber dem der alten Hauspriester an. Ob diese Anerkennung des levitischen Priesterthums sich allmählig und als natürliche Konsequenz von dem ersten mosaischen Priesterthum Aarons von selbst gemacht habe, oder ob sie auf einer förmlichen Einsetzung des Stamms Levi in die erbliche Priesterwürde beruhe, wie die priesterliche Geschichtsschreibung berichtet, lassen wir unentschieden. Es wird nehmlich erzählt (4. Mos. 3), dass Gott an der Stelle aller erstgebornen Söhne Israels, die ihm gehören würden, als Lösung oder Ersatz die Leviten genommen habe, wobei noch ein Ueberschuss der erstern an 273 Mann durch eine Abgabe an das Heiligthum von je fünf Seckel pro Kopf habe

losgekauft werden müssen*). — Es war nun aber nicht der ganze Stamm Levi, dem das Recht der eigentlichen Priesterwürde zukam, sondern während alle Andern nur zu den untergeordneteren Diensten am Heiligthum berechtigt waren („Leviten“ im engern Sinn genannt), so waren die Nachkommen Aarons von seinen Söhnen Eleasar und Ithamar die einzigen erblichen Inhaber der Priesterwürde. Seit dem grossartigeren Kultus, wie er nach dem salomonischen Tempelbau organisirt worden war, waren diese Priester in 24 Häuser oder Geschlechter eingetheilt, von denen jedes eine Woche lang den Dienst am Heiligthum zu versehen hatte. Die priesterliche Würde besteht im Allgemeinen darin, den Charakter und die Aufgabe des Volks Israel als eines Eigenthums Gottes in besonderem Grade an sich darzustellen; wie die ganze Gemeinde von den andern Völkern ausgesondert ist zu einem besondern Volk Gottes, das heilig sein soll, wie Gott, so auch sind aus dieser Gemeinde wieder die Priester ausgesondert, um noch mehr als die Andern heilig zu sein d. h. vor aller Verunreinigung sich zu hüten und im Dienste Gottes zu leben; sie sind „ein Israel in Israel“, die Elite des auserwählten Volks. Unter ihren Amtsgeschäften steht obenan der Altardienst, Opfern und Räuchern und die ganze Besorgung des innern Heiligthums. Als Wächter des Gesetzes haben sie

*) Schwierig ist die Frage, in welchem Sinne einst wirklich die Erstgebornen als Gotteseigenthum galten, das durch die Dienstleistung der Leviten hätte losgekauft werden müssen? Die Motivirung 3, 13 beruht auf einer Sage, die selbst erst aus der spätern Deutung des Passahopfers entstanden ist. 2. Mos. 22, 29 scheint nach dem Zusammenhang fast für die Opferung der Erstgebornen zu sprechen; allein es ist doch nicht denkbar, dass diese im Mosaismus auch nur als ideale Verpflichtung noch gegolten haben könnte, ganz abgesehen von der Praxis, die gewiss längst nicht mehr bestand. Es dürfte also nicht wohl etwas anders übrig bleiben als die Annahme, dass die Erstgebornen früher als zu priesterlichem Dienste verpflichtet galten und diese Verpflichtung erst seit dem Aufkommen des levitischen Priesterthums aufgehoben war. (Ewald, Alterth. p. 375—377. — Dunker zerhaut den Knoten, indem er den Priesterstamm Levi für eine Fiktion erklärt, welche erst später von dem herrschendgewordenen Priesterstande erfunden und aus nahe liegenden Gründen in die Vorzeit zurückverlegt worden sei; womit Alles, was über die Ersetzung der Erstgebornen durch die Leviten erzählt wird, von selbst alle geschichtliche Bedeutung verliert.)

aber auch das Volk über seine Verpflichtungen zu belehren, sowohl in feierlichen Ansprachen an die Gemeinde, als auch auf Anfragen über einzelne zweifelhafte Fälle; sie müssen also die Tradition des Volks und seine Gesetze, heilige wie bürgerliche, inne haben, wie sie denn auch selbst diese aufgezeichnet und dabei das Bild der Vergangenheit in ihrem Sinne modificirt haben. Es folgte mit Nothwendigkeit, dass der Stand, welcher sowohl durch seine Stellung zu Jahve als durch seine Bildung im alleinigen Besitz des Gesetzes war, auch dessen Anwendung überwachen und in oberster Instanz regeln musste. Das Recht Jahves stand über dem Brauch der Gerichte, wenn auch die Aufzeichnungen der Priester selbst diesen Brauch zur Grundlage hatten. Nach dem spätern Gesetzbuch*) soll wenn nicht geradezu jeder Rechtsstreit, so doch jedenfalls jeder schwierigere Fall durch priesterlichen Spruch entschieden werden. Diese religiöse und rechtliche Autorität besass aber der Priesterstand nicht auf Grund höherer Geistesbegabung, sondern nur auf Grund seiner positiven Gesetzeskenntniss und namentlich auch durch das priesterliche Orakel, welches in älterer Zeit die Stelle einnahm, welche später durch das Prophetenwort ersetzt wurde. Ausserdem kamen den Priestern noch Funktionen von mehr polizeilichem Charakter zu: Aufsicht und Behandlung epidemischer Krankheiten, Führung des Kalenders, Volkszählung und Besteuerung, Ordnung der Masse und Gewichte u. dgl. — In Beziehung auf alle wichtigeren Funktionen gipfelte nun aber das Priesterthum im Hohepriester. Ihren äussern Grund hatte diese monarchische Zuspitzung der Hierarchie in der uralten Stammverfassung des Volks; Aaron und nach dessen Tod sein Erstgeborner Eleasar steht zunächst nur so an der Spitze dieses Stamms, wie jeder andere Stamm nach uralter Sitte seinen Stammesfürsten hat. Indem er aber als dieses natürliche Haupt des Priesterstammes alle Rechte und Pflichten desselben in sich vereinigt, vertritt er dann auch dem Volke gegenüber das mosaische Gesetzthum überhaupt und nimmt so eine wahrhaft centrale Stellung in der Theokratie ein. Dem Bedürfniss einer solchen centralen Vertretung der heiligen

*) 5. Mos 21, 5. und 17, 8—12. 19, 17.

Ordnungen gegenüber dem unbeständigen Volke verdankt das Hohepiesterthum seine hohe Bedeutung durch die ganze Geschichte Israels herab. Diese centrale theokratische Stellung tritt auf bezeichnende Weise zu Tage in der wichtigsten Funktion des Hohepriesters, am Versöhnungstage, wo er, wie wir oben sahen, nicht nur das Volk sondern auch die Organe und Stätten des Kultus selbst zu entsühnen, also die religiöse Kraft der ganzen theokratischen Institution zu restituiren hat. Besonders einflussreich aber war seine Stellung auch dadurch, dass er als höchster Träger des priesterlichen Orakels die letzte entscheidende Instanz in allen religiösen und bürgerlichen Zweifelsachen war. Es war diess jenes unter dem Namen „Urim und Thumim" d. h. Licht und Recht bekannte geheimnissvolle Orakel; es wurde ohne Zweifel mittelst eines heiligen Looses durch Steine gegeben, welche der Priester zu diesem Zwecke stets bei sich trug in einer auf der Brust (am Schulterkleid) befestigten Tasche. Wie ungeistig auch diese Art, Entscheidungen in schwierigen Fragen zu suchen, ist, sie war im Alterthum bei allen Völkern Sitte und konnte auch in Israel in seiner Kindheitsperiode nicht entbehrt werden*); später freilich musste sie um so mehr zurücktreten, je mächtiger die reine, geistigere Prophetie sich ausbildete.

Unter den bürgerlichen Gesetzen und Einrichtungen seien hier nur die für den religiösen Charakter des Mosaismus bezeichnendsten kurz erwähnt. Vor Allen das Sabbath- und das Jubeljahr, die noch halbwegs zu den gottesdienstlichen Eigenthümlichkeiten gehören. Wie je der siebente Tag, so sollte auch je das siebente Jahr dem Kreislauf der Zeiten enthoben und durch allgemeine Ruhe des Volkes und Landes geheiligt werden; jene religiöse Pietät gegen den dem Menschen dienstbaren und willfährigen Acker, wie wir sie im ganzen Alterthum wahrnehmen, spricht sich hier in der Form aus: dass auch der Acker sein göttliches Recht auf ein nothwendiges Mass von Ruhe und Schonung habe; und wie auf die Frucht des Ackers, so sollte auch auf

*) Noch die Geschichte Samuel's, Saul's und David's bietet mehrere Beispiele solcher Entscheidungen durchs priesterliche Loos.

Obst- und Weinernte in diesem Jahr verzichtet und sogar das Freiwachsende stehen gelassen werden. Diese ursprüngliche Bestimmung des Sabbathjahres, deren Ausführung bei verwickelteren socialen Verhältnissen immer schwerer werden musste, liess das spätere Gesetzbuch fallen und setzte an deren Stelle Erlass der Schulden und Freilassung der hebräischen Sklaven, zwei Bestimmungen, die zwar auch dem alten Gesetz angehörten, aber nichts mit dem Sabbathjahr zu thun hatten. Die Freilassung der Sklaven sollte im siebenten Jahre ihrer Knechtschaft erfolgen, ohne Rücksicht auf die Folge der Sabbathjahre; der Schuldenerlass aber gehört zum Jubeljahr. Je nach Ablauf von sieben Mal sieben Jahren sollte das 50. Jahr alle socialen Verwicklungen und Uebelstände, welche die unvermeidliche Folge steigender Kultur sind, lösen und zum ursprünglichen reineren Zustand zurückführen; die Ungleichheit des Besitzes sollte aufgehoben und die anfängliche gleichmässige Vertheilung des Bodens, wie sie nach Eroberung des Landes stattfand, wieder hergestellt werden; es sollte dadurch verhütet werden, dass keiner Familie der ihr ursprünglich und erblich zukommende Grundbesitz auf die Dauer abhanden komme, womit das Haus zugleich aufhören würde ein selbständiges Glied des Stammverbands zu sein. Damit war also eigentlich die Unveräusserlichkeit des Erbgutes gesetzlich festgestellt, denn da es im Jubeljahr an den ersten Besitzer wieder zurückfiel, konnte es nicht nach seinem ganzen Werth gekauft, sondern nur die Nutzniessung für die Zahl von Jahren bis zum nächstbevorstehenden Jubeljahr bezahlt werden; womit auch zusammenhängt, dass jeder Zeit, auch schon vor der letzten Frist, der Besitzer oder sein Erbe und Stellvertreter den verkauften Acker wieder einlösen konnte durch Vergütung der noch fehlenden Nutzniessungszeit an den derzeitigen Inhaber. Die Durchführung dieses tiefeingreifenden Gesetzes wurde natürlich mit der Zeit immer schwerer, je mehr das Kulturleben über den einfachen Ackerbau hinausschritt und die beweglichen Güter über den Grundbesitz überwogen; kein Wunder daher, dass das spätere Gesetzbuch vom Jubeljahr schweigt und nur den Schuldenerlass im siebenten Jahr fordert. Für uns ist aber diess Gesetz desswegen von besonderem Interesse, weil es uns zeigt, wie der Mosaismus

jedem Glied des Volksganzen (jeder Familie) das Recht auf nationale Existenz zu wahren und so das Ganze in seinem ungeschmälerten Bestande gegenüber der Willkühr Einzelner zu schützen bestrebt ist; aber freilich schliesst diese Sorge für die nationale Berechtigung der Einzelnen eine Verkürzung der persönlichen Freiheit der Individuen in sich, denn zur persönlichen Freiheit gehört vor Allem das Recht, unbedingtes Eigenthum zu haben und also auch unbedingt und nach Willkühr darüber verfügen zu können, was mit der eben besprochenen Unveräusserlichkeit des Grundbesitzes in Widerspruch steht. Ganz dasselbe ist auch der Fall bei dem eigenthümlichen Gesetz über Leviratsehe, welches dem Schwager zur Pflicht macht, die Wittwe des verstorbenen und kinderlos gebliebenen Bruders zu ehelichen und den ersten mit ihr erzeugten Sohn als Stammhalter und Erben des verstorbenen Bruders gelten zu lassen; und zwar soll er diess thun, auch wenn er vorher schon eine eigene Frau hatte. Weigert er sich, diese Pflicht zu erfüllen, so soll er von den Gemeinde-Aeltesten verwarnt werden und wenn er auf seiner Weigerung beharrt, so soll die Schwägerin ihm vor den Aeltesten einen Schuh ausziehen (diess bedeutet die Verzichtung auf ein Recht) und ihm in's Gesicht speien und sprechen: „Also soll man thun einem jeden Manne, der seines Bruders Haus nicht erbauen will!“ (5. Mos. 25, 9.) Gegenüber dem Zweck, den Fortbestand einer Familie zu sichern, muss die individuelle Wahl und Neigung weichen. Ebenso werden Erbtöchter, welchen als einzigen Nachkommen das Familieneigenthum zugefallen ist, gezwungen, sich mit Verwandten zu verheirathen, damit der Besitz nicht in fremde Hände übergehe (4. M. 36). Heilig gilt dem Mosaismus die Familie als Grundlage des Volks; das Gesetz schützt dieselbe gegen Ehebruch und Unkeuschheit der Jungfrauen vor der Heirath durch strenge Strafbestimmungen; aber eine persönliche Selbständigkeit hat das Weib in Israel sowenig wie sonstwo im Orient; die Tochter kann vom Vater als Frau und sogar als Sklavin an Jedweden verkauft werden, als Gattin ist sie dem Manne bei Todesstrafe zur Treue verpflichtet, ohne doch auch von seiner Seite ausschliessliche Treue verlangen zu dürfen, indem der Mann neben der ersten Frau soviele Konkubinen,

freie Frauen oder Sklavinnen, haben darf als er will; auch durfte zwar nie die Frau vom Mann sich scheiden lassen, wohl aber dieser die Frau aus jedweder Ursache mit einem Scheidebrief fortschicken. Auch die Sklaverei wird vom Gesetz nicht verworfen, nur gemildert; namentlich hebräische Sklaven, die durch Schuldhaft oder von ihren Eltern verkauft oder wegen Diebstahls in die Knechtschaft gerathen sind, sollen wie Lohndiener und Beisassen behandelt, nach sieben Jahren, wenn sie es wünschen, freigelassen werden und zum Abschied Geschenke erhalten. An humanen Zügen fehlt es auch sonst dem mosaischen Gesetze (besonders freilich nach dem spätern Gesetzbuch) nicht; es nimmt sich schützend und fürsorgend der Wittwen und Waisen, der Fremdlinge und aller Armen und Hülflosen, sogar des Ochsen, der drischt, und des irregehenden Schaafes an.

Der Sinn und Zweck des mosaischen Gesetzes ist — wenn wir von den prophetischen Zuthaten der spätesten Redaktion (5. Mose) absehen — durchweg auf die richtige, gottgefällige Regelung und Gestaltung des Volkslebens im Ganzen, somit auf das äussere Thun und Lassen der Volksangehörigen, nicht aber auf die innere Gesinnung des Menschen als solchen gerichtet. Es ist das Gesetz des Buchstabens, welches, auf äusserer Autorität fussend, auf das Aeussere des Lebens sich erstreckt. Demgemäss sind aber auch die psychologischen Motive, die zur Befestigung seiner Gebote und Verbote in Bewegung gesetzt werden, äusserlich-sinnlicher Art. Die Güter sowohl, die es den Gehorsamen verheisst, als die Uebel, mit welchen es die Sünder bedroht, liegen im Gebiet des äusserlichen, sinnlichen Wohlergehens: Besitz des Landes Kanaan, ungestörter Genuss seiner reichen Früchte, langes Leben und Sicherung des Fortbestands der Familie durch zahlreiche Nachkommenschaft; was hingegen gänzlich fehlt, ist die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben. Man darf diess ebensowenig übersehen, als man es dahin übertreiben darf, dass der Mosaismus die Unsterblichkeit der Seele leugne; die Leugnung derselben ist ihm ebenso fern, wie die Behauptung derselben; er verhält sich einfach gleichgültig gegen dieses ganze Gebiet*). Es darf daher auch diese Thatsache

*) Ewald, Geschichte etc. II, 190—193 (3. Aufl.).

nicht etwa damit erklärt werden: weil dem erhabenen Gott des Judenthums gegenüber alles Endliche als das schlechthin Nichtige erscheine, so könne dem Menschen keine ewige Dauer zukommen. Es verhält sich ja, wie oben zur Genüge auseinandergesetzt wurde, der mosaische Gott keineswegs so rein negativ zum Menschen; es ist vielmehr sein positives Verhalten zu Israel, als Offenbarungs- und Erlösungsgott, das Primitive in der mosaischen Gottesidee, woraus die Uebernatürlichkeit erst in zweiter Linie sich ergab. Aber freilich gilt diess sein Verhaltenzu Israel nur dem Volk, nicht den einzelnen Menschen; es ist ein geschichtliches Verhältniss, in welches Gott zu Israel sich begeben hat und darum hat es sein Endziel auch innerhalb der Geschichte, also innerhalb der diesseitigen nationalen Existenz. Auf das geschichtliche Wohlergehen der Nation und ihrer einzelnen Glieder, der Familien, muss desshalb alles Hoffen und Sorgen gerichtet sein; zu weiter reichenden Gedanken ist hier noch kein Raum. Es war diese Beschränkung für den Anfang ebenso unvermeidlich als auch zugleich heilsam und zweckmässig, denn sie koncentrirte das Streben und Hoffen des jungen Volkes auf das Eine, was zunächst Noth war: auf seine einzigartige irdisch-geschichtliche Mission, ein Gottesvolk inmitten der Heidenwelt darzustellen. Insofern wäre es gewiss eine sehr kurzsichtige und ungeschichtliche Betrachtungsweise, wollte man jene Beschränkung auf das Diesseits Israel als einen Nachtheil anrechnen im Verhältniss zu den heidnischen Religionen, welche den Unsterblichkeitsglauben haben, wie namentlich die ägyptische. Ebenso gewiss ist aber hinwiederum doch auch diess, dass, was geschichtlich betrachtet nothwendig und nützlich war, von der Idee des Menschen und der Religion aus als ein Mangel, eine Schranke sich darstellt, welche im Fortschritt der Geschichte wieder aufzuheben war. Es ist aber diess, näher besehen, nur dieselbe Schranke, welche wir schon in der Aeusserlichkeit des Gesetzesstandpunkts und in dem Partikularismus der Volksreligion gefunden haben; denn diess Alles entspringt aus derselben Wurzel: dem äusserlich-geschichtlichen Ursprung des Mosaismus in einem nationalen Erlebniss; hierin war mit Nothwendigkeit die prinzipielle Unvollkommenheit des Mosaismus begründet, welche auf allen einzelnen Punkten nur immer

wieder von einer andern Seite zur Erscheinung kommt, jene Unvollkommenheit, die wir prinzipiell in dem Satze zusammenfassten, dass ein zufälliger also willkührlicher göttlicher Wille einem ungöttlichen also natürlichen menschlichen Willen unvermittelt gegenüberstehe; die eigene Freiheit des Menschen und seine Abhängigkeit von Gott sind noch ausser einander und beschränken sich gegenseitig, können also beide noch nicht zur vollen unbeschränkten Verwirklichung gelangen. Wie nun aber diese Unvollkommenheit die Folge eines geschichtlichen Prozesses war, so konnte sie auch nur wieder durch einen solchen aufgehoben werden: die Geschichte Israels ist die Geschichte der Aufhebung jener anfänglichen Unvollkommenheit. Sie war es, welche durch die zwingendste Macht, die Macht der Thatsachen über die Schranken des nationalen Partikularismus hinausführte; sie war es, welche das Ungenügende des äusserlichen Gesetzthums zum Bewusstsein brachte; sie war es endlich, welche von beiden Seiten zumal zu jener Höhe der Betrachtung führte, von welcher das Auge über den Schiffbruch der irdisch-nationalen Existenz hinüber nach einer höheren Hoffnung ausschaute, nach einem Gottesreich, das die Erde umfassen und in den Himmel reichen und dessen Gesetz in die Herzen geschrieben sein werde. Die Träger dieser fortschreitenden Entwicklung waren die Propheten.

8. Kapitel.

Der Prophetismus.

Die ältesten Propheten, von welchen schriftliche Denkmale ihrer Wirksamkeit im Alten Testament aufbewahrt sind, stehen schon auf einer der letzten Entwicklungsstufen des Prophetismus, welcher mehrfache niedere vorangiengen. Neben den Priestern, welche Orakel gaben mittelst des heiligen Looses, das sie vor der Bundeslade oder vor Altären und Gottesbildern warfen, gab es immer in Israel auch nichtpriesterliche Männer und Weiber, welchen man ein höheres, geheimnissvolles Wissen um verborgene oder zukünftige Dinge zuschrieb; man hiess sie „Seher“ und verstand darunter anfangs nichts anders als „Wahrsager“; man gieng zu ihnen ebenso

wie zu den priesterlichen Orakeln, um zu erfahren, ob Regen oder Dürre eintreten werde, wo verlaufenes Vieh hingerathen sei, auch wohl um durch ihr höheres Wissen und ihre höhere Kraft von Krankheiten geheilt zu werden *). Da man diese Seher als von Gott besonders Begnadigte ansah, so versteht sich von selbst, dass man auch sonst in andern Dingen ihrem Wort eine besondere Autorität beimass und bald richterliche Entscheidungen, bald religiöse Unterweisungen von ihnen annahm. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese Seher oft zugleich Nasiräer waren, d. h. Asceten, welche durch ein Gelübde mannigfacher Enthaltungen auf einige Zeit oder auf Lebensdauer sich Gotte weihten; ihre Ascese und Absonderung mochte theils wirklich visionäre Zustände in ihnen erzeugen, theils wenigstens ihnen den Ruf näheren Verkehrs mit Gott und höheren Wissens verschaffen. Während aber derartige Erscheinungen in der Zeit der Richter ohne alle Organisation zufällig und vereinzelt da und dort auftraten, so wurden sie zu einer wirklichen und bleibenden Macht im Volksleben erst durch Samuel, der selbst mit seinem Richter- und Priesteramt die höhere Gabe der Prophetie verband und der die einzelnen Seher zu Prophetenvereinen zusammenführte, wo sie zusammenlebend die prophetische Gabe methodisch entwickelten und die religiöse Mystik durch Hülfe der Musik pflegten. Dass dabei das Nasiräerthum mit in's Spiel kam, bemerkt Ewald**) gewiss mit Recht; aus dieser Verbindung der Ascese mit der prophetisch-musikalischen Begeisterung erklären sich auch die ekstatischen Erscheinungen, welche nach 1. Sam. 19, 20—24 in den Prophetenvereinen vorkamen; so auffallend der Bericht klingt, so haben doch alle einzelnen Züge, namentlich aber auch die ansteckende Kraft der ekstatischen Zustände, eine Menge von Analogieen aus allen Zeiten der Religionsgeschichte für sich; weniger möchten wir hiebei an das bacchantische Rasen der Naturkulte erin-

*) Z. B. 1. Sam. 9, 6—9. 2. Kön. 5.

**) Geschichte etc. II, 599. Noch Jahrhunderte später finden wir in den Rechabitern einen Verein von Asceten (Jer. 35) und die Vermuthung liegt sehr nahe, dass aus solchen prophetisch-nasiräischen Vereinen die Essäer hervorgiengen, worüber unten (Kap. 11, Anfang) Weiteres zu lesen ist.

nern, als an die ekstatischen Erscheinungen, welche gerade in den höheren Religionen das erste, noch unabgeklärte Gähren eines jungen und triebkräftigen religiösen Geistes zu begleiten pflegen.

Es war von providentieller Bedeutung, dass das Prophetenthum in Israel eine Macht zu werden anfieng gerade zu der Zeit, wo auch das staatliche Leben sich zu einer festeren Form zusammenfasste und im Königthum ein kräftiges Organ erhielt. Bis dahin, die Richterzeit hindurch, war das staatliche sowohl wie das religiöse Leben der mosaischen Volksgemeinde noch ohne besondere Organe gewesen (denn auch das Priesterthum erhielt seine eigentliche Organisation erst unter David und Salomo), ebendaher waren beide Seiten der Theokratie noch ununterschieden zusammengewesen und insofern konnten keine inneren Konflikte zwischen beiden entstehen; dafür aber war die Sicherheit beider zugleich um so schlimmer durch die Konflikte mit äussern Gegnern gefährdet, weil es an kräftiger Leitung des Volksganzen fehlte. Das Königthum war aus letztem Grunde ein unbedingtes Zeitbedürfniss geworden; aber mit seiner Entstehung war jene ursprüngliche und noch in Samuel's Person vollkräftig repräsensirte Einheit beider Seiten der Theokratie aufgelöst, die staatliche hatte im König ihr besonderes Organ erhalten und es musste um so nothwendiger nun auch die andere Seite, die religiöse, ihre eigene Vertretung finden. Das Priesterthum, wie es in der neuen Hauptstadt Jerusalem, besonders seit dem salomonischen Tempelbau, zur festgegliederten und wohldotirten Genossenschaft wurde, diente diesem Zweck noch nicht genügend; es vertrat nur die äusserliche Seite des religiösen Lebens, den Kultus mit seinen immer stabiler werdenden Formen; den Geist des Mosaismus im Volksleben wach zu erhalten und weiter zu entwickeln, vermochte das Priesterthum für sich allein nicht; überdiess stand es durch seine ganze Stellung zu sehr in Abhängigkeit von der Gunst und Ungunst, Frömmigkeit oder Unfrömmigkeit des jeweiligen Königs, konnte also nicht ihm gegenüber die Religion selbständig genug vertreten und zur Geltung bringen. Diesem für die ganze Zukunft des theokratischen Volks so hochwichtigen Beruf dienten von nun an die Propheten, welche, aus

dem Volke frei herausgewachsen, theils einzeln theils in freier Vereinigung und geistigem Zusammenhang mit einander, die Träger der theokratischen Idee und die immer lebendige Stimme des Volksgewissens gegenüber von Königen und, wo es Noth that, auch Priestern bildeten. Dieser in der Natur der Sache gelegene Dualismus beider Mächte innerhalb der theokratischen Volksgemeinde ist auch gleich zu Anfang hervorgetreten. Obgleich unter Mitwirkung des Propheten Samuel das Königthum eingeführt und Saul in die Königswürde eingesetzt worden war, so war doch das Verhältniss zwischen ihnen von Anfang an ein unfreundliches und wurde, wie es scheint, nicht ohne Schuld beider Theile, mit der Zeit immer gespannter. Unter David, der unter Beistand der Priester sich auf den Thron geschwungen hatte, und dem man bei allen seinen menschlichen Schwächen jedenfalls ein warmes Herz für die Sache Gottes und thätigen Eifer für dessen Ehre nicht absprechen kann, war zwischen weltlicher und geistlicher Macht das beste Einvernehmen; welches auch anfangs unter Salomo's Regierung fortdauerte, dessen theokratischer Sinn durch den Tempelbau und die Organisation des Priesterthums sich thatsächlich bekundete. Aber schon gegen Ende seiner Regierung änderte sich das; seine Toleranz gegen fremde Kulte, die als Akt der Staatsklugheit bei einem Fürsten, der in seinem umfassenden Reich auch viele heidnische Unterthanen hatte, sehr wohl erklärlich und beziehungsweise berechtigt war, erregte das Missfallen und den Argwohn der strenger Gesinnten, die ihn nun — gewiss unbilliger Weise — der eigenen Hinneigung zu heidnischem Götzendienst beschuldigten. Diess zusammen mit der alten Eifersucht zwischen Ephraim und Juda führte zur Trennung des Reichs, bei welcher Propheten (Ahia 1. Kön. 11, 29 ff. und Semaja 12, 22 f.) eine thätige Rolle spielten. Liess sich hiernach das Reich Ephraim (oder Israel im engern Sinn) als eine Schöpfung der Propheten mit einigem Recht betrachten, so lag es nahe, dass diese von nun an auch eine einflussreiche Stellung in diesem Reich beanspruchten. Den Königen dieses Reiches hingegen konnte es durch die Staatsklugheit geboten scheinen, zur Sicherung ihrer Selbständigkeit gegen die in Juda herrschende davidische Dynastie engere Verbin-

dungen mit den heidnischen Nachbarvölkern einzugehen. Die Folgen dieser Politik, welche namentlich die Dynastie Omri befolgte, blieben nicht aus: als das politische Bündniss durch die Verheirathung Ahabs mit der Tochter des tyrischen Königs, Isebel, besiegelt wurde, da ward aus dem anfänglichen Dualismus zwischen der weltlichen und der geistlichen Macht, dem Königthum und den Propheten, unversöhnlicher Gegensatz und offener Kampf. Ahab liess auf Anstiften seiner tyrischen Gemahlin in Samaria einen Baals- und einen Astartetempel errichten und ihren Kultus durch Hunderte von Priestern versehen, die energische Opposition der Propheten aber suchte er zu brechen durch blutige Verfolgungen. Er erreichte damit nur das Gegentheil: die Verfolgung hob den Glaubensmuth und rief Erscheinungen von jenem übernatürlich-wunderbaren Charakter hervor, wie sie unter ähnlichen Lagen zu jeder Zeit ähnlich sich äusserten, und welche nun wieder als Wirkungen und Eingebungen des Gottes, um dessen Ehre es sich handelte, den Gläubigen ein Zeugniss für ihre göttliche Berechtigung waren. Die Wahrsagung trat zurück und die Verzückungen der Prophetenvereine aus Samuels Zeit erhielten eine höhere Weihe, einen ernsten Gehalt; im Dulden und Kämpfen für den Gott Israels, den Erlöser aus Aegypten, vertiefte sich das prophetische Bewusstsein zur unmittelbaren Gottinnigkeit und gewann darin eine Kraft, welche ihm den Sieg über die widergöttliche Staatsmacht verbürgte. Vor allen andern Glaubenshelden dieser Zeit ragte Elias, der Thisbiter, hervor; ohne sich zu fürchten vor der grimmigen Verfolgungssucht der Königin, die es auf ihn vor Allen abgesehen hatte, benutzte er eine grosse Dürre und Hungersnoth im Lande, um bei feierlicher Gelegenheit dem Volk das Gewissen wegen des Baaldienstes zu schärfen, und seine Strafrede machte so gewaltigen Eindruck, dass das aufgeregte Volk die Baalspriester erschlug und der König genöthigt wurde, die Verfolgung gegen die Propheten und Gläubigen Jahve's einzustellen. Allein trotz dieses erzwungenen Friedens war vom Hause Ahabs auf die Dauer nichts Gutes zu hoffen; die wahre Religion schien den Propheten nur durch den Sturz dieser gottlosen Dynastie gesichert zu sein; mit diesem Triumph suchte Elisa, der Lieblingsschüler

des Elias, nach des Meisters Tod dessen Werk zu krönen. Er traf zu dem Ende umfassende Massregeln. Da der Sturz der Dynastie Ahabs nur durch eine Militärrevolution zu hoffen, diese aber am leichtesten während eines länger dauernden Krieges anzuzetteln war, so suchte Elisa zuvörderst seinem Vaterland einen gefährlichen Feind zu erwecken in einem kriegerischen Usurpator, Hasael, der durch Mord den Thron von Damaskus erlangte und dann zur eigenen Sicherung das gewöhnliche Mittel der Gewaltherrscher ergriff, einen auswärtigen Krieg *). Während nun in diesem Krieg das israelitische Heer im Felde lag, König Joram aber zur Heilung einer Wunde in Jesreel, der Hauptstadt, weilen musste, liess Elisa einen der obersten Heerführer direkt zum Aufstand auffordern und ihn zugleich im Namen Gottes zum König Israels salben. Das Prophetenwort fiel auf empfänglichen Boden, der Empörer nahm sofort die Huldigung seiner Genossen in Empfang, überfiel die ahnungslose Hauptstadt und mordete den König und sein ganzes Haus. So endete die untheokratische Dynastie Omri und J e h u setzte sich mit bluttriefender Hand die Krone auf, die der Prophet ihm bestimmt hatte. Und er erwies sich auch der Hand, die ihn erhoben hatte, insofern dankbar, als er alle Baalspriester niedermachen und ihre Tempel zerstören liess und den Kultus Jahve's wieder in seine vollen Rechte als ausschliessliche Landesreligion einsetzte. Die Propheten hatten also ihren Zweck vollständig erreicht: der Götzendienst war abgeschafft, Jahve's Ehre wieder hergestellt, seine Verächter blutig bestraft. Aber es war ein mit gewaltsamen und wenig wählerischen Mitteln errungener Sieg, der nicht auf die Dauer heilbringend wirken konnte. Abgesehen davon, dass die Regierung Jehu's für die nationalen Interessen unglücklich war — man musste an den König von Damaskus alle früheren Eroberungen wieder abtreten —: es hatte namentlich das innere sittlich-religiöse Leben des Volks von der gewaltsamen Reform unter Jehu keine reinigende Wirkung zu erfahren. Als dann unter

*) Nur mittelst dieser pragmatischen Erklärung lässt sich, soviel ich sehe, die hier einzig vorkommende Erscheinung begreiflich machen, dass ein israelitischer Prophet direkt in ein fremdes Staatswesen eingreift.

dem vierten Herrscher aus Jehu's Haus, unter Jerobeam II. das Volk sich zu neuer Kraft und Blüthe erhob, nach aussen die Grenzen durch das Glück der Waffen erweitert wurden, im Innern Friede und Sicherheit herrschte und der Wohlstand einen mächtigen Aufschwung nahm: da entwickelte sich alsbald unter blühender Aussenseite die schlimmste innere Korruption, Genusssucht, Ueppigkeit und Leichtsinn in den Häusern der Reichen, übermüthige und rechtlose oder doch hartherzige und unbillige Bedrückung und Misshandlung der Armen; und — was das Schlimmste war — bei all' diesen sittlichen Schäden hielt man streng fest am traditionellen Dienst Jahve's und liess es in den Heiligthümern zu Bethel und Dan an reichen Opferspenden nicht fehlen. Gegenüber solchen Zuständen war eine prophetische Wirksamkeit von der Art, wie Elias und Elisa sie geübt hatten, völlig machtlos; mit politischen Gewaltsmassregeln und blutigen Reformen war gegen diese tieferliegenden Schäden gar nichts auszurichten, ganz abgesehen davon, dass bei der äussern Wohlfahrt und dem friedlichen Behagen des Volks solche Versuche schon ansich zur Unmöglichkeit geworden waren. So wurde denn durch die neue Wendung der Volksgeschichte auch die Prophetie in ein neues Stadium ihrer Entwicklung gedrängt: sie musste ihres gewaltsamen Geistes sich entschlagen, der von Samuel an so oft angewandten weltlichen Mittel sich enthalten, überhaupt auf eine äussere Macht- und Ehrenstellung, wie sie noch Elisa genossen hatte, verzichten und sich ganz beschränken auf die rein geistige Macht des Wortes. Auch durfte sie nicht mehr bloss, wie die früheren Propheten gegenüber den heidnischen Unsitten und Götzendiensten, an das theokratische Bewusstsein und an die nationale Ueberlieferung appelliren; viel mehr musste sie jetzt gegenüber einer äusserlich orthodoxen aber innerlich faulen und sittlich unlautern Frömmigkeit an das tiefere, rein menschliche, sittliche und religiöse Bewusstsein appelliren; ihre Aufgabe war gar nicht mehr die, nur über der Erhaltung und Befolgung des mosaischen Gesetzes zu wachen, sondern, da das Ungenügende einer bloss äusserlichen Gesetzlichkeit faktisch zu Tage getreten war, so galt es jetzt, über das äussere Gesetz des Buchstabens zum inneren des Gewissens, über das legale

Thun zur moralischen Gesinnung, über die national-theokratische Rechtbeschaffenheit zur rein- und allgemein-menschlichen Sittlichkeit weiterzuführen. Diess ist der wesentlich neue und gehobene Standpunkt, auf welchem wir schon gleich die ältesten Propheten, die uns schriftliche Denkmale hinterlassen haben, stehen sehen.

Die Propheten Amos und Hosea, deren ersterer unter Jerobeam II. (ca. 780 a. C.), letzterer bald nachher in Israel auftrat, eiferten gegen die Gottesdienste der Israeliten zu Dan und Bethel von doppeltem Gesichtspunkt aus; zunächst allerdings vom gesetzlich-ceremoniellen, da der Dienst Jahve's unter dem Bilde des Stiers, wie er im Reich Israel stets Sitte gewesen war, dem Buchstaben und Geist des mosaischen Gesetzes zuwider war und somit als eine Art von Abfall oder Götzendienst (wenn auch feinerer Art, als der Baalsdienst) betrachtet werden konnte. Damit verband sich aber eine scharfe Polemik gegen das Vertrauen auf den Ceremoniendienst überhaupt, wo diesem Gesinnung und Wandel nicht entspreche. „Gehet nicht", lässt Amos Gott sprechen, „nach Gilgal und Beersaba und suchet mich nicht zu Bethel! Ich hasse eure Feste und mag mich nicht laben an euren Opfern und blicke nicht auf eure Dank- und Mastkälber. Entfernt eurer Lieder Lärm und lasset mich euer Harfenspiel nicht hören! Lasset aber das Recht fliessen, wie Wasser, und die Gerechtigkeit, wie einen unversiegbaren Bach! Hasset das Böse und liebet das Gute und bestellet das Recht im Thor! Wehe den Stolzen zu Zion und Denen, die sich auf den Berg Samaria verlassen! Die ihr euch weit vom bösen Tage dünket und trachtet nur nach Frevelregiment und schlafet auf elfenbeinernen Lagern und treibet Ueberfluss mit euren Betten, ihr esset die Lämmer aus der Heerde und die gemästeten Kälber und spielet auf der Harfe und dichtet euch Lieder wie David und trinket Wein aus den Schaalen und schmücket euch mit Balsam und kümmert euch nichts um den Schaden Joseph's (die Zerrissenheit der Nation). Darum sollen sie nun vornean gehen unter denen, die gefangen geführt werden und soll das Schlemmen der Prasser aufhören. Denn siehe, ich will über euch vom Hause Israel ein Volk erwecken (die Assyrer), das soll euch ängsten von dem Ort

an, da man gen Hemath gehet, bis zum Bach in der Wüste.“ Da Amos hiedurch den in Israel gesetzlichen Kultus zu Dan und Bethel angriff, so hatte er nun auch die Priesterschaft gegen sich und musste auf ihre Anklage hin landesflüchtig werden. Ganz ähnlich predigte aber bald darauf auch Hosea: „Der Herr hat Ursache, zu schelten, die im Lande wohnen. Denn es ist keine Treue, keine Liebe, kein Wort Gottes im Lande, sondern Gotteslästern, Lügen, Morden, Ehebrechen, Stehlen hat überhand genommen und kommt eine Blutschuld auf die andere. Ob sie gleich viel Fleisch zum Opfer bringen und schlachten und es essen, hat doch der Herr kein Gefallen daran; denn ich habe Lust an der Liebe und nicht am Opfer, an Gotteserkenntniss und nicht an Brandopfer.“ Dann wird das Volk an seine Vergangenheit, die so voll ist von göttlichen Gnadenerweisungen, erinnert und sein jetziger Undank ihm vorgehalten: „Als Israel jung war, hatt' ich ihn lieb und rief ihn als meinen Sohn aus Aegypten. Aber wenn man sie jetzt ruft, wenden sie sich davon und opfern den Baalim und räuchern den Bildern. Ich nahm Ephraim bei seinen Armen und leitete ihn, aber sie merkten es nicht, wie ich ihnen half; an menschlichen Banden, an Seilen der Liebe führte ich ihn und machte ihnen das Joch leicht und gab ihnen Speise. Ich bin der Herr, dein Gott, aus Aegypten her und du sollt test ja keinen andern Gott kennen als mich und keinen Heiland ohne mich allein. Ich nahm mich ja deiner an in der Wüste, im dürren Lande. Aber nun, da sie geweidet haben und satt geworden sind und genug haben, erhebt sich ihr Herz, darum vergessen sie mein.“ Indem der Prophet den Bund Gottes mit Israel als Ehebund auffasst, stellt er die Hinneigung zu heidnischen Götzen und Kulten als eheliche Untreue, als Buhlerei dar; um so treffender, da die heidnischen Kulte wirklich auch im eigentlichen Sinn grossentheils unzüchtiger Art waren. „Israel spricht, ich will meinen Buhlen nachlaufen, die mir geben Brod, Wasser, Wolle, Flachs, Oel und Trank; denn sie will nicht wissen, dass ich es sei, der ihr gibt Korn, Most und Oel und das viele Silber und Gold, das sie haben Baal zu Ehren gebraucht. Darum will ich mein Korn und Most wieder nehmen und will ihre Schande aufdecken und will ein Ende machen mit all' ihren

Freuden, Festen, Neumonden, Sabbathen und all' ihren Feiertagen.“ In seiner von aussen bedrängten und von innen durch Auflösung aller Ordnung misslich gewordenen Situation suchte das Reich Israel sich zu helfen durch eine zwischen den beiden Grossmächten Assyrien und Aegypten lavirende Schaukelpolitik, der Prophet aber sieht hierin gerade den sichersten Weg zum Untergang, während das Heil nur liege in herzlicher Bekehrung zu Gott und Einigung des gespaltenen Gottesvolks gegen seine gemeinsamen Feinde. ,,Ephraim ist wie eine verlockte Taube, die nichts merken will; jetzt rufen sie Aegypten an, dann laufen sie zu Assur; aber indem sie hin und her laufen, will ich mein Netz über sie werfen. Ephraim jagt nach Wind und hascht nach Ostwind, sie machen mit Assur einen Bund und bringen Balsam nach Aegypten. Aber der König von Assur konnte euch nicht helfen, noch eure Wunden heilen. Ephraim schenkt seinen Buhlern und gibt den Heiden Tribut; aber dieselben Heiden will ich über sie sammeln, die sollen der Last des Königs und der Fürsten bald müde werden. Es wird ein Ostwind kommen, ein Wind Jahve's sich in der Wüste erheben (assyrisches Heer), der wird den Schatz des köstlichen Geräthes plündern und Samaria wird wüste werden. Auch das Kalb zu Bethaven wird nach Assyrien gebracht werden, ein Geschenk für den König; vertilgt werden die Höhen zu Aven, damit sich Israel versündigte, Disteln und Dornen wachsen auf ihren Altären, und sie werden sprechen: ihr Berge bedecket uns und ihr Hügel fallet über uns! Israel, du bringest dich in Unglück, denn dein Heil steht allein bei mir.“ Derselbe Gott, der den Abfall seines Volks zu den Heiden und ihren Göttern durch eben diese Heiden furchtbar bestrafen lässt, ist auch wieder ein barmherziger Gott, der sein Volk wieder zu Gnaden annimmt, wenn es sich zu ihm bekehrt. „Was soll ich aus dir machen, Ephraim? soll ich dich zerstören? Aber mein Herz ist andern Sinns, meine Barmherzigkeit ist zu brünstig, dass ich nicht thun will nach meinem grimmigen Zorn, noch mich kehren, Ephraim gar zu verderben; denn ich bin Gott und nicht ein Mensch, ich bin der Heilige in deiner Mitte und will nicht kommen im Zorn. Kehre um, Israel, zu Jahve deinem Gott, denn gefallen bist

du um deiner Missethat willen. Sprechet zu ihm: Vergib uns unsere Sünde und thue uns wohl, so wollen wir bringen die Opfer unserer Lippen. Assur soll uns nicht helfen und nicht mehr auf Rossen wollen wir reiten, auch nicht mehr sagen zu den Werken unserer Hände, unsere Götter seid ihr! So will ich dann ihren Abfall wieder heilen, gerne will ich sie lieben und mein Zorn soll sich von ihnen wenden. Ich will Israel wie ein Thau sein, dass es blühen soll, wie eine Rose, und seine Wurzeln soll es schlagen, wie der Libanon, und seine Zweige sollen sich ausbreiten, dass es schön sei, wie ein Oelbaum!"

Die Warnungen des Propheten blieben völlig fruchtlos. Der Usurpator Menahem, welcher den Nachfolger Jerobeams II., den Letzten aus der Dynastie Jehu, gestürzt hatte, suchte den unsicheren Thron gegen Widerstand von innen und gegen siegreiche Angriffe von Damaskus her zu schützen durch Unterwerfung unter den assyrischen König Phul, der denn auch alsbald erschien, grossen Tribut auferlegte und schliesslich noch einen Theil der Einwohner des nordöstlichen Landes gefangen nach Assyrien abführte. Wenige Jahre nachher bestieg aber ein neuer Usurpator, Pekah, den Thron und schlug eine entgegengesetzte Politik ein: er schloss ein Schutz- und Trutzbündniss mit dem eben noch feindlichen König Rezin von Damaskus und riss sich im Vertrauen auf diesen Bund von Assyrien los. Statt aber in dieses Bündniss wider die östliche Grossmacht das Reich Juda auch noch hereinzuziehen, eröffneten die verbündeten Könige einen Eroberungskrieg gegen letztres Land, in welchem eben der schwache König Ahas regierte. Im Norden von Israel, im Osten von Syrien, zugleich im Süden von Edom und im Westen von den Philistern hart bedrängt und mit Einschliessung in Jerusalem bedroht, griff Ahas zu demselben verzweifelten Mittel, welches etwa 20 Jahre früher Menahem von Israel angewandt hatte: er rief die Assyrer zu Hülfe. Der assyrische König Tiglat-Pilesar kam, machte dem Reich von Damaskus ein Ende, nahm einen Theil von Israel weg und machte den Rest des Reichs zu einem tributpflichtigen Vasallenstaat. Aber freilich auch Juda hatte die Hülfe gegen den bedrängenden Bruderstamm zu erkaufen durch Unter-

werfung unter den fremden Erbfeind, es musste seine Tempelschätze als Dankestribut nach Damaskus bringen; und nicht genug mit der Hingabe der politischen Selbständigkeit, auch die religiöse Eigenart wollte der schwache König dem Ausland zu Füssen legen: er brachte von Damaskus assyrisches Opferritual nach Jerusalem in den Tempel Jahve's zurück! So zeigten sich die verhängnissvollen Folgen sogleich beim ersten falschen Schritt, welcher das Reich Juda in die Politik der Grossmächte verwickelte, nachdem es bisher verhältnissmässig wenig gestört, weder durch äussere Beeinflussung noch durch innere Stürme, der ruhigen Entwicklung seiner höheren geistigen Güter gelebt hatte.

Um jene Zeit wirkte in Juda der grosse Prophet Jesaias. War auch der höhere Aufschwung des Prophetismus vom Reich Israel ausgegangen, so blieb doch auch das bisher stillere Schwesterreich in der geistigen Arbeit keineswegs zurück; das beweist eben Jesaias, der als erster Vertreter des neueren Prophetismus in Juda doch seine israelitischen Vorgänger an Tiefe der Empfindung und Grossartigkeit der Gedanken, sowie an Kraft und Schönheit der Srache noch um Etliches übertraf. Schon vom Todesjahr des Königs Usia an (757 v. C.) hatte er die Geschicke seines engeren Vaterlands wie diejenigen Israels und der Nachbarländer mit dem reinen, geschärften Blicke des wahrhaftigen „Sehers" verfolgt, der die Menschen und die Dinge, die kleinen und die grossen Verhältnisse, Ereignisse und Bestrebungen ihrer Zufälligkeit entkleidet und auf ihren bleibenden Werth und ihre dauernden Folgen prüft, aus ihrer Vereinzelung entnimmt und in den grossen Alles umfassenden Zusammenhang der Völkergeschichte einreiht, kurz der das Endliche im Lichte der ewigen göttlichen Rathschlüsse anschaut und durchschaut. Unter der äusserlich glücklichen Regierung Jothams, des Sohns Usiä, hatte er gegen die sittliche Korruption geeifert, die in Juda ähnlich, wie unter Jerobeam II. in Israel, wucherte. „Wehe denen, die Haus an Haus und Acker an Acker reihen, bis dass kein Raum mehr sei und sie allein das Land besitzen! was gilts? — die vielen Häuser werden verwüstet und die Paläste werden öde stehen! Wehe denen, die schon des frühen Morgens auf sind, um des Saufens sich zu be-

fleissigen und sitzen bis in die späte Nacht, vom Weine sich zu erhitzen. Laute und Harfe, Pauke, Flöte und Wein, haben sie zum Gelage, aber auf Gottes Werk achten sie nicht. Wehe den Helden im Weintrinken und den Tapfern im Mischen starken Getränks, die den Frevler lossprechen gegen Bestechung und dem Unschuldigen kein Recht werden lassen! Wehe denen, die Böses gut und Gutes böse heissen, die aus Finsterniss Licht und aus Licht Finsterniss, aus Sauer Süss und aus Süss Sauer machen! Wehe denen, welche die Strafe herziehen an Stricken des Lasters und wie mit Wagenseilen den Sündenlohn!" (Kap. 5.) — Als dann unter Ahas durch den Krieg der verbündeten Könige Pekah und Rezin die Noth wirklich hereinbrach, war er es, der Muth und Vertrauen auf des Herrn Durchhülfe predigte und vor dem fatalen Zuhülferufen Assyriens warnte; er erkannte, dass die gewaltigen starken Gewässer des Stromes vom Osten zwar Syrien und Israel überschwemmen, aber auch in Juda eindringen, überströmen und bis an den Hals reichen werden. (8, 6—8.) Als aber vollends Ahas den assyrischen Kult nach Jerusalem verpflanzte, da liess der Prophet seiner Entrüstung über diese Gottvergessenheit vollen Lauf: „Euer Land ist eine Wüste, eure Städte sind mit Feuer verbrannt, eure Aecker haben die Feinde vor euren Augen verzehrt. Nur noch die Tochter Zions (Jerusalem) ist übrig wie eine Hütte im Weinberg, wie eine Nachthütte im Gurkenfeld. Hätte der Herr uns nicht den kleinen Rest gelassen, wir wären geworden wie Sodom und Gomorrha. Von der Fusssohle bis zum Haupte ist nichts Gesundes an uns, Wunden und Striemen nicht ausgedrückt und nicht verbunden. Wohin wollt ihr noch geschlagen werden, wenn ihr den Abfall mehret? Aber sie sind voll des Morgenlands, zaubern gleich den Philistern und machen Freundschaft mit den Söhnen der Fremde. Das Rind kennet seinen Herrn und der Esel die Krippe seines Besitzers, aber Israel kennt ihn nicht!" (Kap. 1.) — Die letzte Katastrophe wurde über Israel herbeigeführt durch die falsche Politik des Königs Hosea, Nachfolgers von Pekah, welcher, während der assyrische König Salmanasser mit der Belagerung von Tyrus beschäftigt war, mit Aegypten ein Bündniss schloss, um sich dadurch von Assyrien los zu

machen. Dass diess falsch gerechnet war, musste schon ein besonnener Blick auf die Lage der Dinge zeigen; Aegypten war nicht geneigt, durch wirksame Unterstützung seiner schwachen Verbündeten den gewaltig vordringenden Eroberer sichselbst auf den Hals zu laden. Jesaias sah aber in jenem Schritt des Hosea nicht nur eine politische Unklugheit, sondern auch eine Widerspenstigkeit gegen Gottes Gerichte, denn der Assyrer galt ihm als göttliche Strafruthe zur Züchtigung der Untreue seines Volks; er konnte in dem Aufstandsversuch Hosea's nur den Wahnsinn Trunkener sehen, die sich selbst in das Verderben, dem sie zu entrinnen meinen, um so bälder hineinstürzen. So traurig aber auch diese eine Weissagung über Israel (28, 1 ff.) in Erfüllung gieng durch die Eroberung und Zerstörung Samariens und Abführung der Bewohner des Reichs Israel in Gefangenschaft: bald darauf liess sich auch in Juda der sonst tüchtige und mit Jesaias befreundete König Hiskia durch die aristokratische Hofpartei zum Anschluss an Aegypten verleiten. Jesaias warnte vor dieser zweideutigen Bundesgenossenschaft als einem „zerbrechlichen Rohr“ und forderte auf, statt auf Wagen und Reiter, vielmehr auf den Heiligen Israels zu vertrauen und den Herrn zu suchen (Kap. 30). Aber derselbe Mann, der vor der eigenmächtigen Selbsthülfe gewarnt und ihre schlimmen Folgen vorausgesagt hatte, ist dann doch auch wieder in der Stunde der Noth, als das assyrische Heer Sanherib's vor Jerusalem lagerte, der Muthigste und Vertrauensvollste. Er hatte Unterwerfung unter den Assyrer gepredigt, solange er in ihm eine göttliche Zuchtruthe sah; aber als der heidnische König den Gott Israels höhnte und mit den machtlosen Götzen zusammenstellte, da musste Jahve nach des Propheten innigster Ueberzeugung seine Ehre retten gegenüber heidnischem Uebermuth und konnte also um seiner selbst willen nicht länger sein Volk Juda preisgeben an seine Feinde. So verkündete in äusserster Noth Jesaias in seines Gottes Namen: „Fürchte dich nicht, mein Volk, das in Zion wohnet, vor dem Assyrer, denn noch eine kurze Zeit, so hat ein Ende mein Grimm und mein Zorn wendet sich zu ihrer Vernichtung. Er schilt die Völker und sie fliehen fern, gejagt wie Spreu vor dem Winde und wie Staubwirbel vor der Windsbraut!“ (Kapp. 10. 17.)

Wirklich wurde auch Sanherib durch eine in seinem Heere ausbrechende Pest plötzlich zum Abzug von Jerusalem genöthigt. (711 a. C.) — Wie nun aber Israel und Juda, nachdem es durch die Heiden gezüchtigt ist, sich zu seinem Gotte bekehren und neu aufblühen wird, so werden zuletzt auch diese, nachdem sie durch einander gezüchtigt sind, sich zum Gott Israels bekehren. So erweitert sich von hier aus nicht nur das Gericht über Israel zu einem allgemeinen Völkergericht, sondern auch die Bekehrung und Wiederherstellung Israels zu einer alle Völker umfassenden Heils- und Friedenszeit. Zwar wird es nur ein kleiner Rest Israels sein, der die furchtbaren Strafgerichte überlebt; aber das so gesichtete Volk wird dann unter einem gerechten König aus Davids Haus geeinigt und in friedlicher Gemeinschaft mit den Nachbarn ringsum dem Herrn seinem Gott dienen; Friede wird sein unter Menschen und Friede in der Natur. „Zu der Zeit wird der Herr ein Panier aufwerfen unter den Völkern und zusammenbringen die Zerstreuten und Verjagten aus Israel und Juda und der Neid zwischen Ephraim und Juda wird aufhören. Die Heiden werden sich wenden zu dem Sprössling Isai's (dem davidischen König des ganzen Gottesvolks), der dasteht zum Panier den Völkern und dessen Wohnung Herrlichkeit ist. Viele Völker werden hingehen und sagen: Kommt, lasst uns auf den Berg des Herrn gehen, zum Hause des Gottes Jakobs, dass er uns lehre seine Wege. Denn von Zion wird das Gesetz ausgehen und des Herrn Wort von Jerusalem. Und er wird richten unter den Heiden und bescheiden viele Nationen. Da werden sie ihre Schwerter zu Pflugschaaren und ihre Spiesse zu Sicheln machen, denn es wird kein Volk wider das andere ein Schwert aufheben und werden fortan nicht mehr kriegen lernen. Zu der Zeit wird des Herrn Altar mitten in Aegypten sein und die Aegypter werden den Herrn kennen und ihm dienen mit Opfern; Israel wird dann selb dritt sein mit den Assyrern und Aegyptern durch den Segen, der auf Erden sein wird, denn der Herr der Heerschaaren wird sie segnen und sprechen; Gesegnet bist du, Aegypten, mein Volk, und du Assur, meiner Hände Werk, und du Israel, mein Erbe!" (Kapp. 11. 4. 2. 19.) — Dieser grossartige Ausblick auf ein Gottesreich,

welches die Erde umfassen, in welchem Israel unter einem davidischen König den Mittelpunkt bilden, die andern Völker aber alle auch an seinen Segnungen Theil haben werden, diess ist die Frucht, welche die unglücklichen Verwicklungen Israels mit übermächtigen heidnischen Nachbarn im Geiste der Propheten, eines Jesaias vor Allen, zur Reife brachten.

Auf die guten Zeiten des Hiskia und Jesaias, deren beider Tod ungefähr in dieselbe Zeit fällt, folgte zuerst die schlimme Regierung des Manasse, der mit Gewalt das Heidenthum einzuführen suchte und die treuen Knechte Jahve's blutig verfolgte. Dann kam unter Josia, der als Knabe schon König geworden unter priesterlicher Vormundschaft regierte, noch einmal eine Blüthezeit des Reichs in jeder Beziehung, namentlich aber was die Herrschaft der theokratischen Ideen betrifft. Die drei Gewalten des Gottesstaats, König, Priester und Prophet, standen einmüthig auf Seiten des alten Glaubens und der Gesetzestreue und längst angestrebte Reformen, wie die ausschliessliche Beschränkung des Kultus auf den Tempel in Jerusalem, wurden jetzt durchgeführt; die Promulgation jenes „zweiten Gesetzes", das wir im 5. Buch Mosis vor uns haben, war der Einweihungsakt jener Reformation, und besiegelt wurde sie durch das Blut der widersetzlichen Höhenpriester des Landes. An der Spitze der Propheten stand damals Jeremias, der ein halbes Jahrhundert lang unter den wechselvollen Geschicken seines Volks, an denen sein erregbares Gemüth den tiefsten Antheil nahm, und unter mannigfachen eigenen Anfechtungen und Verfolgungen sich wie nicht leicht ein Anderer als der treue duldende Knecht des Herrn bewährte. Sogleich nach Josia's Tode brach für die treuen Knechte Gottes eine böse Zeit an; auf die vorausgegangene Strenge folgte geistige Erschlaffung, man liess den gesetzlichen Kultus zwar unangefochten, zeigte aber zu gleicher Zeit unverhohlene Hinneigung zu heidnischem Wesen mit seiner sinnlichen Pracht und Lust. Die Priester begnügten sich am Fortbestehen des äussern Kultus und selbst von der Mehrzahl der Propheten war der ernste Geist entwichen, sie schmeichelten der herrschenden Partei und bestärkten dieselbe noch in ihrem Leichtsinn durch Verheissung von Frieden und Heil. Gegenüber dem durch falsche Propheten genährten

leichtsinnigen Vertrauen auf den göttlichen Schutz seines Volks und Heiligthums trat Jeremias als unbestechlicher Busssprediger auf: „Verlasst euch nicht auf die Lügen, wenn sie sagen: hier ist des Herrn Tempel, des Herrn Tempel! Sondern bessert euer Wesen und Leben, dass ihr Recht thut Einer gegen den Andern. Dann will ich immer und ewig euch wohnen lassen an diesem Ort, im Lande, das ich euren Vätern gegeben habe. Nun aber verlasst ihr euch auf Lügen, die kein nütze sind. Daneben seid ihr Diebe, Mörder, Ehebrecher und Meineidige, räuchert dem Baal und folget fremden Göttern nach; und dann kommet ihr doch wieder und tretet vor mich in diesem Haus, das nach meinem Namen genannt ist und sprechet: Es hat keine Noth mit uns, ob wir auch solche Greuel thun. Haltet ihr denn diess Haus für eine Mördergrube? Siehe, ich sehe es wohl!“ Es werde daher ihnen mitsammt ihrem Tempel, auf den sie pochen, ebenso ergehen, wie es Ephraim und seinem Heiligthum zu Silo ergangen sei! (Kap. 7.) Diese direkte Weissagung und Zerstörung Jerusalems und des Tempels reizte die Priester auf und brachte Jeremias in Lebensgefahr, der er nur mit knapper Noth entrann durch Berufung auf eine frühere ähnliche Weissagung des Propheten Micha (Micha 3, 12). Indess wurde die Erfüllung dieser Weissagung Schritt für Schritt näher herbeigeführt durch die verkehrte Politik der herrschenden Partei. Um sich von Babel, das inzwischen an die Stelle Assyriens getreten war, loszumachen, griff man wieder zu dem alten Mittel, einer Verbindung mit Aegypten, das freilich gegenüber der östlichen Grossmacht gleiche Interessen hatte, wie Juda, dessen Unfähigkeit aber zu ernstlichem Widerstand jenseits seiner eigenen Landesgrenzen seit der Schlacht von Circesium für jeden Besonnenen unzweifelhaft sein musste. Jeremias nahm zu dieser verkehrten Politik ganz die gleiche Stellung ein, wie 100 Jahre früher Jesaias; er sah in N e b u k a d n e z a r, dem König von Babel, eine Zuchtruthe in Gottes strafender Hand, geduldige Ergebung in die göttliche Züchtigung schien ihm ebenso das Frömmste wie das Klügste zu sein, von einem Widerstandsversuch aber konnte er nichts erwarten als Beschleunigung des letzten vernichtenden Schlags. Man sollte denken, dass die Bestätigung dieser Ansicht durch

die erste Eroberung Jerusalems und Wegführung des Königshauses und vieler Edlen in die Gefangenschaft (596 a. C.) den Mahnungen des Propheten Nachdruck verliehen und das Volk zur Vernunft gebracht hätte. Eine Zeit lang, im Anfang der Regierung des von Nebukadnezar eingesetzten Königs Zedekia, schien es so; aber der nationale Fanatismus, welcher, vom ägyptisch gesinnten Adel und von den meisten Propheten genährt, immer unwiderstehlicher das ganze Volk erfasste, riss auch den König aus der Bahn vorsichtigen Zuwartens und geduldiger Unterwerfung heraus und in die Aktionspolitik hinein; und damit brach das letzte Verhängniss unaufhaltsam über Juda herein. Während der Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar war Jeremias in furchtbarer Situation; hatte einst sein grosser Vorgänger Jesaias während der Belagerung Sanheribs zum tapfern Widerstand ermuthigen und auf die Hülfe Gottes vertrauensvoll hinweisen dürfen, so war dagegen dem Jeremias das tragische Loos geworden, mitten in den begeisterten, todesmuthigen Kampf seines Volks um seine Existenz die Kassandrastimme ertönen zu lassen, dass das Ende der Stadt und des Reiches unwiderruflich verhängt sei. Dass er hiedurch die fanatische Menge gegen sich aufreizte und täglich in Lebensgefahr schwebte (einmal wurde er in eine schlammige Cisterne geworfen), diess war noch nicht das Aergste; aber welche Qualen seine zartfühlende Seele litt im Kampfe zwischen dem prophetischen Beruf eines wahrhaftigen Zeugen Gottes und dem patriotischen Mitgefühl mit seinem heldenmüthig untergehenden Volk, davon zeugen jene ergreifenden Klagen, wo er seine Geburt verwünscht und mit Gott rechtet: „Herr, du hast mich überredet und ich habe mich überreden lassen, du bist mir zu stark gewesen und hast gewonnen: aber ich bin darüber zum Spott geworden täglich und jedermann verlacht mich. Denn seit ich geredet, gerufen und gepredigt habe von der Plage und Verstörung, ist mir des Herrn Wort zum Hohn und Spott geworden täglich. Da dachte ich: wohlan, ich will seiner nicht mehr gedenken und nicht mehr in seinem Namen predigen! Aber es ward in meinem Herzen wie ein brennend Feuer in meinen Gebeinen verschlossen, dass ich's nicht aushalten konnte und wäre schier vergangen.“ (Kap. 20.)

Dafür wird ihm aber der göttliche Trost: „Ich habe dich wider diess Volk zur festen ehernen Mauer gemacht; ob sie wider dich streiten, sollen sie dir doch nichts anhaben, denn ich bin bei dir, dass ich dir helfe und dich errette, spricht der Herr“ (15, 20). Allein eben diese Trübsalszeit, in welcher der Prophet, mitten unter dem allgemeinen Verderben, in Gehorsam und Geduld treu zu seinem Gotte gehalten hatte, zeitigte die edelsten Früchte des prophetischen Geistes. Denn als das Volk, das mit schwärmerischer Zuversicht auf sein äusserliches Bundesverhältniss mit Jahve, auf Heiligthum, Altar und Priesterdienst pochte, nun doch mit der Eroberung und Zerstörung der Stadt und des Tempels und der Wegführung der Einwohner in die babylonische Gefangenschaft seiner nationalen Existenz verlustig gegangen war (586 a. C.): da lag es zu Tage, dass es nicht gethan sei mit dem bisherigen Bundesverhältniss, das auf einem äusserlichen, in Stein gegrabenen Gesetz beruhte und dem man durch die äusserliche Beschneidung am Fleische zugehörte; dass es vielmehr eines neuen Bundes bedurfte, dessen Gesetz in die Herzen geschrieben ist, und wo der reine gehorsame Geist, der bisher allein die auserwählten Gottesmänner, wie Jeremias, beseelte, Allen gemein sein wird. Dass aber dieses Postulat auch wirklich sich erfüllen werde, dass es beim Zerfall der nationalen Existenz nicht sein Bewenden habe, dass vielmehr auf den Trümmern des Alten ein Neues und Höheres sich erheben werde, diese Gewissheit schöpften die Propheten aus ihrer persönlichen religiösen Erfahrung. Der Gott, der in der Zeit des Hinsterbens der Nation dem einzelnen treuen Knechte „die müde Seele erquickt und die bekümmerte Seele gesättigt“ hatte, der konnte auch dem Volke, das er sich aus allen Völkern zum Eigenthum erwählt hatte, nicht ewig zürnen, er musste das Zerschlagene wieder heilen und das Ertödtete wieder beleben. Aber diese Wiederherstellung konnte jetzt nicht mehr bloss in einer Zurückführung in das Land der Väter und Wiedererbauung der heiligen Stadt bestehen, nicht mehr bloss in der Begründung eines solchen national-gesetzlichen Gottesstaats, wie Moses ihn errichtet hatte; denn dieser hätte ja eben nicht dem Untergang zu widerstehen vermocht. Es musste also ein besserer Grund gelegt, es musste die Wurzel

des Uebels entfernt werden: die steinernen, Gotte widerstrebenden Herzen, mit einer Erneuerung der Herzen musste die Wiederherstellung des Gottesstaats beginnen. In diesem Sinne weissagt Jeremias: „Es kommt die Zeit, spricht der Herr, da will ich mit dem Hause Israel und Juda einen neuen Bund machen; nicht wie der Bund gewesen ist, den ich mit ihren Vätern machte, da ich sie bei der Hand nahm und aus Aegyptenland führete; welchen Bund sie nicht gehalten haben, so dass ich sie verwerfen musste. Sondern das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel machen will nach dieser Zeit: ich will mein Gesetz in ihr Herz schreiben und sie sollen mein Volk sein, so will ich ihr Gott sein. Und soll Keiner den Andern, nicht ein Bruder den andern lehren und sagen: Erkenne den Herrn, sondern sie sollen mich alle kennen, Kleine und Grosse. Denn ich will ihnen ihre Missethat vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken.“ (K. 31.) Und in gleichem Sinn weissagt Hesekiel, der priesterliche Prophet in der babylonischen Verbannung: „Ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist in euch geben; ich will das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen und euch ein fleischernes Herz geben; ich will meinen Geist in euch geben und solche Leute aus euch machen, die in meinen Geboten wandeln und meine Rechte halten und darnach thun.“ (36, 26 f.)

So vollendete sich also das religiöse Bewusstsein der Besten in Israel zu derselben Zeit, wo das nationale Leben aufhörte. Indem das Verhältniss Gottes zu Israel als Volk äusserlich zu verschwinden scheint, lebt es um so mehr innerlich auf, als Verhältniss Gottes zu den Herzen der (einzelnen) Frommen. Die Aeusserlichkeit und nationale Beschränktheit tritt zurück hinter der Innerlichkeit und dem allgemein Menschlichen; das Wesentliche auf das es ankommt, ist nicht mehr die Beschneidung des Fleisches (die äussere Volksangehörigkeit), sondern die Beschneidung des Herzens d. h. die reine Frömmigkeit. Die prophetische Erhebung über die Schranke des Mosaismus erfolgte hier auf eine andere und zwar noch gründlichere Weise, als bei Jesaias. Dort führte, wie wir sahen, die politische Verwicklung Israels mit andern Völkern zu der Erkenntniss, dass der Gott Israels auch der Gott der

Heidenvölker sei, dass auch diese in seinen Rathschluss aufgenommen seien, zunächst als dienende Mittel, weiterhin aber auch als Selbstzweck, sofern ihnen die Segnungen der göttlichen Offenbarung schliesslich auch zu gut kommen sollen. Es ist also dort die Ausschliesslichkeit des israelitischen Volksthums gegen andere Völker aufgehoben oder doch erweicht. Hier aber, bei Jeremias und seinen Zeitgenossen, führt der Zerfall des nationalen Lebens Israels dazu, die Volksthümlichkeit überhaupt zurücktreten zu lassen hinter der Einzelpersönlichkeit, also hinter dem rein Menschheitlichen als solchem; bezeichnend ist hiefür namentlich in der oben angeführten Stelle (31, 33) der Gedanke, dass im neuen Bunde nicht mehr Einer den Andern lehren, sondern Alle, Klein und Gross, jeder für sich selbst, Gott erkennen sollen; auch das gehört hieher, was in derselben Stelle V. 29 als Eigenschaft der neuen Heilszeit hervorgehoben wird, dass die Strafe sich am schuldigen Individuum selbst vollziehen werde, nicht mehr die Einen die Schuld der Andern, ihrer Vorfahren z. B., büssen müssen. Das menschlich-religiöse Bewusstsein beginnt hier die Schaale zu sprengen, unter deren schützender Hülle es herangewachsen war, die Schaale des Nationalbewusstseins; aber losgemacht hat es sich darum doch noch nicht von ihr, ganz entwachsen ist es dem national-gesetzlichen Boden noch lange nicht. Auch für Jeremias ist die neue Heilszeit doch noch gebunden an eine Wiederherstellung des Volks Israel in seinen früheren glücklichen Zustand, an die unvergängliche Herrschaft eines Königs aus davidischem Geschlecht, an die endlose Fortdauer von Priesterthum und Opferdienst (Kap. 33, besonders V. 15—18); und Hesekiel vollends lebt und webt so ganz in den priesterlichen Anschauungen, dass er keinen höheren Trost unter den Leiden des Exils kennt als die detaillirte Ausmalung eines Entwurfs des künftigen Tempels. So sehr wir nun auch hierin ein Zurücksinken unter die sonst ausgesprochenen höheren, geistigen Auffassungen des neuen Bundes sehen mögen: wir dürfen es doch nicht bloss als individuelle Schranke dieser Männer betrachten; es war diess vielmehr eine in der Zeit wohl begründete, berechtigte und nothwendige Schranke des prophetischen Bewusstseins. Denn wir müssen wohl bedenken, dass jener neue

Bund, wo das Gesetz den Einzelnen in's Herz geschrieben sein soll, ein Postulat war, dessen Erfüllung noch einer langen Vorbereitung bedurfte; für diese Vorbereitung aber war die Beschränkung auf das besondere Volk Israel und die Verwahrung des religiösen Lebens unter dem äusserlichen Gesetzesdienst durchaus noch nicht entbehrlich. Da nun aber die Propheten in ihrer Beschreibung der Heilszeit zwischen dem fernen Endziel und dem nächstliegenden, mit der Rückkehr aus dem Exil beginnenden, Anfang der Erlösung nicht unterschieden und von ihrem Standpunkt aus nicht unterscheiden konnten, so ist begreiflich, dass in ihrer Anschauung von der Heilszeit die geistige Wesenheit des neuen Bundes und die national-gesetzliche Form des bisherigen Bundesverhältnisses noch ununterschieden und untrennbar zusammengieng. So kam es, dass dem prophetischen Bild von der Zeit des Messias d. h. des Gesalbten (Königs), der die erhoffte Herrlichkeit des erneuten Gottesstaats herbeiführen sollte, stets ein äusserlich-theokratischer Charakter anhaftete. Wie sehr auch das Bundesverhältniss verinnerlicht und vergeistigt, wie sehr auch der schroffe Partikularismus von den Propheten erweicht werden mochte: es konnte doch die Messiasidee nie ganz ihren Boden, aus dem sie erwachsen war, verleugnen: die geschichtlich-nationale Form, welche der mosaischen Religion von ihrem Ursprung an als unvermeidliche Schranke anhaftete. Um so mehr kam es aber darauf an, in welches Verhältniss diese beiden Seiten der Messiasidee zu einander gesetzt wurden, ob sie in der Weise innerlich vermittelt wurden, dass das Zeitliche und Volksthümliche an der Messiasidee nur die sinnliche Form und Hülle war für einen geistigen Kern, nur das vorübergehende und beschränkte Mittel für einen ewigen und allgemein-menschlichen Zweck. Diess ist aber bei keinem Propheten mehr der Fall, als bei dem „grossen Unbekannten" aus dem Ende des Exils, dessen Schrift dem Buch des älteren Jesaias angehängt worden ist (Jes. 40—66) und den man aus diesem freilich ganz äusserlichen Grunde wohl auch den „babylonischen Jesaias" nennt. Dass er erst im Exil schrieb und daher mit dem 200 Jahre älteren Jesaias nicht zu identificiren ist, ist eine zweifellos ausgemachte und fast allgemein anerkannte That-

sache. Auch ihm war der „Knecht und Auserwählte Gottes“ zunächst das Volk Israel; aber einmal war diess nicht im Sinn einer dauernden Ausschliesslichkeit gemeint, da vielmehr Israel das Werkzeug für eine allgemeine Gottesoffenbarung sein soll; gerade auch seine Verbannung und Zerstreuung unter den Heiden stellt unser Prophet unter diesen providentiellen Gesichtspunkt und geht damit noch um einen bedeutenden Schritt über den Universalismus seiner Vorgänger hinaus; diesen galt das Exil immer nur als Strafe, die siegreichen Heiden erschienen daher als Strafwerkzeuge in Gottes Hand, somit im Wesentlichen doch nur als Mittel für den göttlichen Rathschluss, der seinen eigentlichen Zweck nur in Israel hat; für den babylonischen Jesaias dagegen hat das Exil auch noch den positiven Zweck, zum Heil der Heiden zu dienen, welchen es das Licht Israels nahe bringt; Israel ist also hier nicht mehr der einzige Zweck der göttlichen Weltleitung, sondern es dient auch wieder als Mittel für Zwecke, die auf Seiten der Heiden liegen; damit ist aber eigentlich die einzigartige Prärogative Israels gegenüber andern Völkern im Prinzip schon aufgehoben; es ist im Grunde schon ganz dieselbe Anschauung über das Verhältniss der Juden zu den Heiden, wie wir sie beim Apostel Paulus (Röm. 11) wiederfinden. Dazu kommt dann noch das Weitere: der „Knecht Gottes“ im eigentlichen Sinn ist dem babylonischen Jesaias doch nicht das ganze Volk oder das Volk als solches, sondern nur der Kern des Volkes*), in welchem wirklich der Geist Gottes lebt, der wirklich seine göttliche Mission erkennt und ihr treu dient. Diesen eigentlichen Knecht Gottes oder den kleinen frommen Kern des Volks unterscheidet der Prophet vom Volk im Ganzen resp von der grossen Mehrzahl desselben auf's allerbestimmteste; während Israel im Ganzen ein blindes und taubes, hartnäckiges, verstocktes und treuloses Volk ist, welches seinem Gott durch seine Sünden und Missethaten viel Arbeit macht und welches nicht einmal im Schmelztiegel der Trübsal Silber geben will (Kapp. 43. 44. 48): so heisst es dagegen vom wahren Knecht Gottes, dass Gott ihn an der Hand halte und Wohlgefallen an ihm habe und seinen

*) Man vergl. dazu die lichtvolle Auseinandersetzung Knobel's zu Jes. 52, 13.

Geist in ihn gelegt und ihn zum Licht der Heiden gesetzt habe (Kapp. 42. 49); er ist der Sündlose, der nicht um eigener Schuld willen leidet, sondern an der Stelle und zum Besten der Sünder (Kap. 53). Dieser bessere Theil des Volks kann nun zwar wohl, trotz seiner numerischen Minderheit, eben als der vorzüglichere Kern für das Ganze genommen und als (das wahre) Israel bezeichnet werden (49, 3): allein immer bleibt diess doch eine figürliche Redeweise, während in Wahrheit diese Besseren eben nicht mehr das Volk bilden, sondern diesem als Individuen gegenüberstehen; und so wird denn auch wirklich im Verlauf der prophetischen Schrift an die Stelle des einheitlichen „Knechts" eine Mehrheit von „Knechten" gesetzt, weil sich gegen Ende des Exils mehr und mehr herausstellte, dass nicht das Volk als Ganzes oder doch seiner grossen Mehrheit nach, sondern nur einzelne Fromme treu zu Jahve halten. Ist damit nicht thatsächlich das Volk als solches verworfen und an seine Stelle eine neue Gemeinde gesetzt, die sich aus den einzelnen Frommen erbaut und die im Geiste Gottes ihr einigendes Band hat? ja deren Mitglieder nicht einmal alle aus dem alten Volke hervorgehen, sondern (nach 66, 19—23. 65, 1. 15—17. 60, 1 ff.) aus allen Völkern der Erde, während gerade das alte Volk Israel seiner Mehrheit nach verstockt bleibt (65, 2 ff.). Gewiss, hier ist mit einer prinzipiellen Bestimmtheit, wie bei keinem andern Propheten, die Schranke der israelitischen Volksthümlichkeit von der neuen Gemeinde abgestreift. Freilich, Jerusalem soll doch auch hier noch der Mittelpunkt der neuen Gemeinde bleiben, zu welchem die Heiden von allen Enden herzuströmen; aber merkwürdig genug kontrastirt hiemit der Gedanke, dass Gott, dessen Stuhl der Himmel und dessen Fussschemel die Erde ist, nicht in einem Haus und an einer besondern Stätte wohne, sondern überall nahe sei den Betrübten und denen, die sein Wort fürchten (66, 1 f.). Freilich, die Heiden erscheinen doch auch hier noch meist nicht als gleichberechtigte Gemeindeglieder, sondern als Beisassen und Diener (60, 6—12. 49, 22 bis 26, anders allerdings 66, 21); aber doch ist die Herrschaft über sie nicht, wie nach der sonstigen Messiasidee, eine Gewaltherrschaft des siegreichen Königs nach der Weise des kriegerischen David, sondern sie beruht im Gegentheil auf

dem stillen friedlichen Wirken des geistgesalbten Knechtes, der „nicht mürrisch noch gräulich ist, der das zerstossene Rohr nicht zerbricht und das glimmende Docht nicht auslöscht, der aber das Recht wahrhaftig halten lehrt“. (42, 3.) Ja, nicht nur durch stilles Lehren, auch durch geduldiges Leiden für fremde Sünde wird der gerechte Knecht Viele gerecht machen; „darum will ich ihm grosse Menge zur Beute geben und er soll die Starken zum Raube haben, weil er sein Leben in den Tod gegeben hat und den Uebelthätern gleichgerechnet ist und Vieler Sünden getragen und für die Uebelthäter gebeten hat“. (53, 11 f.) Im selben Mass, als hier der Prophet von der sonstigen jüdischen Messiasidee sich entfernt, nähert er sich der wahren im Christenthum erfüllten Idee. Und so sehen wir überhaupt bei diesem Grössten aller Propheten die Reinigung und Vergeistigung des Mosaismus bis zu einer Höhe fortgeschritten, welche von der völligen Ueberwindung dieser Religionsstufe durch das Christenthum nur wenig mehr entfernt ist.

Nachdem wir den Prophetismus in seinen Hauptgestalten geschichtlich verfolgt haben bis zu seinem Höhepunkt, der zugleich nahezu sein Endpunkt ist, haben wir noch den direkten und indirekten **Einfluss des Prophetismus auf die religiöse Geschichtsschreibung und Lehrbildung** darzustellen.

Wir setzen als ein hier nicht näher zu begründendes Ergebniss der wissenschaftlichen Kritik voraus, dass sämmtliche historische Bücher des Alten Testaments eine mehr oder weniger starke Ueberarbeitung erfahren und ihre letzte Redaktion erhalten haben durch Männer, welche entweder selbst Propheten waren oder doch jedenfalls vom Geist der Propheten erfüllt waren und im Sinn des (spätern) Prophetismus die Gegenwart nicht nur, sondern nicht minder auch die Vergangenheit auffassten. Um gleich mit dem Hauptgeschichtsbuch zu beginnen: „Die **Bücher Samuelis und der Könige**“ sind zwar ihren Grundbestandtheilen nach seit der Zeit Salomo's niedergeschrieben und fortgeführt worden, haben

aber wahrscheinlich erst in der zweiten Hälfte des Exils die völlige Umgestaltung im prophetisch-priesterlichen Geist erhalten, in welcher wir sie jetzt vor uns haben. Zu dieser letztern dürfen wir vielleicht schon die Auswahl des Stoffs rechnen, wornach die Darstellung alles dessen, was sich auf Religion und Kultus bezieht, unverhältnissmässig in Vordergrund gestellt ist gegenüber der politischen Geschichte. Namentlich aber zeigt sich der Standpunkt des spätern Prophetismus in dem einseitig religiösen Pragmatismus, der für alles und jedes menschliche Thun nur die zwei Motive kennt: Gottesfurcht und Gottlosigkeit, und ebenso alle guten und üblen Geschicke nach dem strengsten Vergeltungsdogma nur als Lohn oder Strafe auffasst; die schroffe Anwendung dieses transcendenten Gesichtspunkts auf jedes einzelne Geschichtsereigniss hebt nothwendig die Erfassung des natürlichen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung, also überhaupt eine unbefangene objektive Geschichtsbetrachtung auf. „Es sind", sagt Ewald, „besonders die bei jeder Königsregierung wiederholten stehenden Urtheile („er that, was dem Herrn übel gefiel" u. s. w.), die dem Werke das Zeichen derselben traurigen Oede aufdrücken, welche zur Zeit seiner Abfassung auf dem ganzen Volke in der Zerstreuung schwer lastete." Musste über die meisten Könige ein Verwerfungsurtheil gefällt werden, so ist wohl begreiflich, dass von diesem Standpunkt aus die Einführung des Königthums selbst als ein Uebel und als Abfall von Gott, dem alleinigen König seines Volks, erschien; — eine Anschauungsweise, welche der einen Relation jenes Ereignisses (1. Sam. 8 und 12) deutlich zu Grunde liegt; wogegen die andere Relation (Kapp. 9—11), welche viel früheren Datums ist, die Einführung des Königthums im Gegentheil als ein gottgefälliges, erfreuliches und segensreiches Ereigniss darstellt, wie denn auch wirklich das Königthum zur Zeit seiner Einführung ganz nothwendig und höchst heilsam gewesen war und wie es namentlich unter der glänzenden Regierung Salomo's jedem Geschichtsschreiber nothwendig so erscheinen musste. — Besonders deutlich verräth sich die Hand des spätern prophetischen Bearbeiters in den Erzählungen vom Leben und Wirken der grossen alten Propheten Elias und Elisa. Dem spätern Prophetenthum,

das so oft als der umsonst arbeitende und leidende Knecht Gottes klagen musste: „Wer glaubt unserer Predigt und wem wird der Arm des Herrn offenbar?“ erschien jene Zeit, wo Propheten Könige ein- und absetzen konnten, in dem verklärenden Licht einer unwiederbringlich entschwundenen besseren Vergangenheit und der Kontrast der eigenen Machtlosigkeit steigerte die Gestalten und Thaten jener Männer zu einer solchen Kolossalität, dass auch die geschichtliche Darstellung, um diesem Eindruck des Ungeheuren, Wunderbaren, Einzigartigen gerecht zu werden, nicht umhin konnte, „jede Fessel des niederen geschichtlichen Stoffes abstreifend nur von der Höhe der reinen Idee aus zu malen.“ (Ewald.) — Gehen wir weiter zurück auf das „Buch der Richter“, so zeigt sich zwar auch hier jener einseitig theokratische Pragmatismus, welcher jede Kriegsnoth des Volks nur als Strafe für seine Ungesetzlichkeit betrachtet, während sie in Wahrheit meist eben durch die mangelnde politische Organisation des in freien Stämmen lebenden Volks verschuldet war, und während überdiess Vieles, was dem spätern Darsteller als Verletzung eines göttlichen Gesetzes erschien, in jener Zeit diess durchaus noch nicht war, weil das betreffende Gesetz noch nicht einmal existirte (man vergl. das oben über den Kultus der Höhen Gesagte). Doch vermochte die spätere teleologische Färbung, die von der prophetischen Ueberarbeitung herrührte, den ursprünglichen Charakter des uralten nationalen Heldenepos, das dem Buch der Richter zu Grunde liegt, nicht zu verwischen. — Weitaus am bedeutendsten und einflussreichsten ist die prophetische Bearbeitung des Geschichtsbuchs gewesen, welches die Ursprünge des israelitischen Volksthums darstellte und welches uns als Hauptbestandtheil der Bücher Mosis und Josua erhalten ist. Theils wurde es erweitert durch Zusätze historischen Inhalts, welche dazu dienten, den prophetischen Universalismus in Form von Weissagungen, Verheissungen oder Vorbildern schon in die mosaische und vormosaische Zeit, ja in die Urzeit der Menschheit zurückzuverlegen; theils wurde ein zweites Gesetzbuch der ältern Gesetzsammlung angehängt, um dieselbe hiedurch in zeitgemässer Form und in prophetischem Sinn zu erneuern.

Dieses schon mehrfach erwähnte „Zweite Gesetz“

(„Deuteronomium“), das 5. Buch Mosis, ist unter König Josia promulgirt und wahrscheinlich auch verfasst worden; die Annahme*), dass es unter Mitwirkung des Hohepriesters Hilkia und des Propheten Jeremia abgefasst worden sei, hat nichts gegen sich und wäre ganz geeignet, den eigenthümlichen Charakter des Buchs zu erklären, in welchem priesterliche Gesetzlichkeit mit prophetischer Innerlichkeit sich so merkwürdig verbindet. Dass diess neue Gesetz dem Moses in den Mund gelegt wird, darf uns durchaus nicht befremden; hatte ja doch auch schon die ältere Gesetzsammlung alle ihre Vorschriften in die Form einer göttlichen Offenbarung an Moses gekleidet, obgleich sehr viele derselben erst aus der Königszeit herrührten und, wenn auch als Sitte und Brauch schon älteren Ursprungs, jedenfalls ihre gesetzliche Fixirung erst von den priesterlichen Verfassern selbst erhielten. Diese Zurückführung späterer Gesetze auf grosse Männer der Vorzeit war dem ganzen Alterthum geläufig und hatte in der That auch eine innere Wahrheit und gute Berechtigung insofern, als die spätern Bestimmungen doch nur Entwicklungen der ältesten Institutionen und Ausdrücke desselben Volksgeistes sind, der seine Grundrichtung von den anfänglichen Gesetzgebern erhalten hat. Uebrigens unterscheidet sich das Deuteronomium schon in der Form von der ältern Gesetzsammlung des Buchs der Ursprünge dadurch, dass es seine Bestimmungen nicht als unmittelbare Worte Gottes an Moses darstellt, sondern als Worte Mosis an das Volk, als väterliche Abschiedsrede des vom Schauplatz abtretenden Führers. Der wesentliche sachliche Unterschied liegt aber in der tieferen Motivirung des Gesetzesgehorsams, welche selbst wieder beruht auf einer innerlicheren Auffassung des Verhältnisses Gottes zu Israel. Im Mosaismus beruhte diess Verhältniss auf der äusserlichen Thatsache, dass Israel durch den Gott seiner Väter aus Aegypten erlöst worden war und eine nationale Existenz erhalten hatte; dafür war es nun rechtlich auch verpflichtet, den göttlichen Willen in seinem nationalen Leben zu erfüllen; es war diess ein rechtlich begründetes Dienstverhältniss, ein

*) Ewald lässt es in Aegypten von einem der Glaubenszeugen, die in der Verfolgung unter Manasse dorthin entflohen waren, verfasst sein.

Vertrag oder Bund, in welchem beide Theile Ansprüche an einander haben und Pflichten und Rechte sich gegenseitig entsprechen. Aber schon der Prophet Hosea hatte diesem rein juridischen Vertragsverhältniss eine tiefere sittliche Bedeutung gegeben, indem er es als Ehe auffasste, sodass der Ungehorsam des Volks nicht mehr bloss eine Rechtsverletzung, sondern eine moralische Treulosigkeit ist. Besonders aber unter den Trübsalen der letzten Zeit hatte bei Propheten wie Jeremias das Verhältniss zu Gott den Charakter inniger Gottverbundenheit des frommen Gemüths, persönlicher Gottesliebe angenommen, die um so reiner und tiefer war, je mehr sie alles Genusses äusseren Glücks entbehrend nur der eigenen Selbstgewissheit sich erfreuen konnte. Diese Vertiefung des frommen Verhältnisses zur rein geistigen, freien Liebe — eine Frucht der persönlichen Erfahrung einzelner Gottesmänner — wurde nun natürlich auch auf das Verhältniss Gottes zum Volk Israel im Ganzen übertragen: Gott hat diess Volk in zuvorkommender Liebe erwählt und wirbt nun um dessen freie, herzliche Gegenliebe. Jenes schöne Wort, das Jeremias Gott zur Jungfrau Israel sprechen lässt (Jer. 31, 3. 4): „Ich habe dich je und je geliebet, darum habe ich dich zu mir gezogen aus lauter Güte!“ diess bildet nunmehr das Grundthema, das in den verschiedensten Variationen bei den Propheten und also auch beim Deuteronomiker wiederkehrt und als höchstes Motiv zur Treue dem Volke vorgehalten wird. „Dich hat Gott, dein Herr, erwählt zum Volk des Eigenthums aus allen Völkern; nicht darum hat er sich zu euch geneigt und euch erwählt, weil ihr mehr wäret als alle Völker — du bist vielmehr das geringste unter allen, — sondern darum, weil er euch geliebet hat, und dass er den Eid hielte, den er euren Vätern geschworen hat, darum hat er euch erlöst aus dem Knechtshause Aegypten. So sollst du nun wissen, dass der Herr, dein Gott, der — einzige wahre — Gott ist, ein treuer Gott, der seinen Gnadenbund hält denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, bis in's tausendste Glied.“ (5. Mos. 7, 6—9.) Dem entsprechend genügt es nun aber auch menschlicher Seits nicht mehr an jener äusseren Rechtbeschaffenheit, an dem Einhalten der bürgerlichen und ceremoniellen Ordnungen des Volks, welche das

mosaische Gesetz allein verlangt hatte, sondern der liebende Gott fordert auch vom Menschen „Liebe von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen“ (6, 5 und ö.). Es genügt nicht mehr an dem äusseren Bundeszeichen, der Beschneidung am Fleische, sondern die Vorhaut des Herzens soll beschnitten, die Herzenshärtigkeit und -Unreinheit, die Halsstarrigkeit soll entfernt werden. (10, 16.) Ist hier die Forderung des Gesetzes gründlicher geworden, so ist ihre Erfüllung doch nichts schweres; der Deuteronomiker unterlässt es nicht, überall das Gesetz dem Menschen nahe zu bringen, es ihm als das wahrhaft vernünftige und gute zu empfehlen: „das Gebot, welches ich dir gebiete, ist nicht unbegreiflich für dich noch fern, dass du sagen müsstest: wer steigt uns in den Himmel und holt es uns? oder wer fährt über das Meer und verkündigt es uns? Vielmehr ist das Wort dir ganz nahe: es ist in deinem eigenen Munde und in deinem eigenen Herzen!“ Hier streift die Verinnerlichung und gemüthliche Nahelegung des Gesetzeswortes an einen Rationalismus, der vom schroffen Positivismus der ächt mosaischen Gesetzgebung durch eine jahrhundertelange Entwicklung getrennt ist. Neben diesen reinen ethischen Motiven fehlt aber auch das gröbere Motiv der Verheissung irdischen Lohns und Drohung irdischen Fluchs ganz und gar nicht; und zwar sind die dem Gesetzesübertreter gedrohten Strafen nicht mehr bloss vorübergehende lokale Kalamitäten, wie Hunger, Pest, Bedrückung durch siegreiche Nachbarn, sondern entsprechend den ernsten Erfahrungen der letzten Jahrhunderte und besonders dem warnenden Exempel des Reichs Ephraim wird jetzt auch schon der totale Untergang des Staats, die Zerstreuung des Volks unter alle Völker von einem Ende der Erde zum andern in Aussicht gestellt*)

*) Die besondere Erwähnung einer Gefangenführung nach Aegypten lag zur Zeit des Verf. unter Josia nahe; denn das assyrische Reich war damals in der Auflösung begriffen, wogegen Aegypten unter den kriegerischen Königen Psammetich und Pharao Necho ein immer gefährlicherer Nachbar wurde; wie denn auch der Feldzug des letztern und die unglückliche Schlacht bei Megiddo bald nachher bewies. Sonach brauchen wir auch nicht um dieser Stelle willen anzunehmen, wie Ewald thut, dass der Verf. in Aegypten gelebt habe.

(28, 63—68). Wie aber immer bei den Propheten die Hoffnung auf endliche Wiederherstellung übergreift über die Androhung des Gerichts, so fügt auch der Deuteronomiker den Trost hinzu: wenn das gerichtete Volk sich zu Gott bekehre, so werde dieser sich seiner erbarmen, sein Gefängniss wenden und es in sein Land zurückführen und dann ihnen wieder Gutes thun und zwar nicht bloss durch Gewährung irdischer Güter, sondern namentlich auch dadurch, dass er das Herz des Volks beschneiden werde, sodass sie von nun an von ganzem Herzen ihren Gott lieben (5. Mos. 30, besond. V. 6). So schliesst das prophetische Gesetzbuch genau mit demselben Gedanken, mit welchem die exilischen Propheten sich über das Elend der Gegenwart trösteten, dem Gedanken einer von Gott gewirkten Erneuerung der Herzen und eines neuen Bundes (Jer. 31. Hesek. 36). Und soweit hinaus sollte schon Moses, der Begründer des ersten Bundes, gedacht und geweissagt haben? Wer, der von geschichtlicher Entwicklung einen Begriff hat, vermöchte diess für möglich zu halten?

Von der Hand prophetischer Ueberarbeiter rühren ferner die Züge in der Geschichte der Ursprünge Israel's her, welche die messianischen Hoffnungen und den Gedanken eines universalen Heilsrathschlusses, was beides erst Errungenschaften der spätern Jahrhunderte waren, schon in die älteste Vorzeit zurückverlegen. Wir rechnen dahin namentlich die Behandlung der Patriarchenzeit und in dieser besonders des Lebens Abraham's. Auf diesem Gebiete dämmernder Vorgeschichte hat der prophetische Erzähler mit völliger Freiheit gewaltet; unter seinen Händen wurde der kriegerische Held und Stammführer der hebräischen Sage zum Glaubenshelden und Ideal der Glaubensgerechtigkeit, der unter allerlei Glaubens- und Gehorsamsprüfungen seine Treue bewährt und zum Lohn dafür die göttliche Verheissung erhält, dass seine Nachkommen zum grossen Volke werden und das Land Kanaan besetzen und zum Segen für alle Geschlechter der Erde werden sollen. Dieser Bund Gottes mit dem Stammvater Abraham ist nicht nur eine ideale Vorausnahme des Bundesverhältnisses, welches erst auf Grund der Erlösung des hebräischen Volks aus Aegypten in der mosaischen Gründung der Theokratie zur geschichtlichen Wirklichkeit kam, sondern er geht auch über

die Idee des Mosaismus noch weit hinaus; denn dass das geschichtliche Verhältniss Gottes zu dem einzelnen Volk Israel zugleich ein allgemeines Verhältniss desselben zur Menschheit einschliesse und nur der erscheinende Anfang und das dienende Mittel zu diesem universalen Endziel, dem Segen aller Völker, sei, das ist eine dem Mosaismus noch ganz fern liegende Idee, welche erst infolge der spätern Geschichte des Volks den Propheten zum Bewusstsein gekommen ist, wie diess oben ausführlich dargestellt wurde. Dass aber der prophetische Erzähler die Züge zu der idealen Gestaltung der Vorgeschichte nicht dem sonstigen messianischen Gedankenkreis entnommen, dass er den Stammvater nicht zu einem siegreichen Kriegshelden und gewaltigen Herrscher, einem Urbild David's, gemacht hat, sondern zu einem Helden in der Selbstverleugnung und im Glaubensgehorsam, einem Urbild des exilischen „Knechts des Herrn“: diess dürfte uns zu dem Schluss berechtigen, dass dieses erhabene religiöse Familienepos nicht vor dem 6. Jahrhundert entstanden sein kann, ja dass sein Verfasser ein Zeitgenosse des babylonischen Jesaias gewesen sein wird. Es musste ja auch den Exulanten, die an Babels Wassern sassen und weinten, wenn sie an Zion gedachten, der Gedanke vor andern naheliegen, dass einst in ferner Vorzeit aus eben diesem Lande, in dem sie jetzt als Gefangene weilten, ihre Vorfahren ausgezogen waren jenem Lande zu, nach welchem jetzt wieder die späten Enkel zurückzuwandern so heiss sich sehnten. Jene vorgeschichtliche Wanderung ihrer Vorfahren unter dem Stammfürsten Abraham aus Mesopotamien nach Kanaan und deren Ansiedlung zu Hebron auf den Bergen Judas an den wohlbekannten Stätten, an denen jetzt das heimwehkranke Herz der Exulanten hieng, — musste sie nicht dem frommen Gemüth als Vorbild und Unterpfand der eigenen ersehnten Rückwanderung erscheinen? Und wie natürlich war es dann, dass diess verheissungsvolle Unterpfand, das in jener Thatsache an und für sich schon lag, von der frommen Phantasie in die Form einer ausdrücklichen göttlichen Verheissung, eines feierlichen Bundesvertrags zwischen Gott und dem Stammvater gekleidet wurde! Aber freilich, nicht eine Rückkehr des ganzen Volks war zu erwarten, sondern nur des frommen Kernes, welcher

in Wahrheit der „Knecht des Herrn" war, der glaubensstarke, opferwillige, uneigennützige, unter allen Prüfungen treu verharrende Knecht; nur diesem gehörte die Zukunft, nur er sollte das Land wieder einnehmen, das schon dem Stammvater verheissen war. Musste nun nicht jener erste Träger der Verheissung als das ideale Urbild für den letzten, den exilischen Knecht des Herrn vorgestellt werden? Konnte seine Stärke in etwas Anderem liegen, als in dem, was auch die Frommen des Exils unter der Trostlosigkeit der Gegenwart allein aufrecht erhielt, in der Kraft des Glaubens? Jene grosse Wahrheit, die an Babels Wassern reifte: dass der im Gottvertrauen Beharrende „im Herrn Gerechtigkeit und Stärke hat" (Jes. 45, 24. 25), das war es, was der prophetische Erzähler an der idealen Lebensgeschichte des Stammvaters Abraham anschaulich machen wollte, sichselbst und seinen kleingläubigen Landsleuten (Jes. 49, 14. 50, 2. 59, 1) zum Trost und zur Erbauung in schwachen Stunden. Geschichtliche Wahrheit liegt also allerdings dieser schönen Darstellung eines Glaubenslebens zu Grunde, nur ist sie nicht in dem vorgeschichtlichen Leben des Helden dieses religiösen Epos zu suchen, sondern in dem rein geschichtlichen Leben des Verfassers und seiner Leidensgenossen unter den schweren Prüfungen des Exils. Im Einzelnen hat dann der Verfasser mit grosser Kunst die rein idealen Züge mit uralten Volkssagen und realen Ueberlieferungen zu verweben gewusst. Zu dem rein Idealen möchten wir — ausser der schon erwähnten Hauptsache: dem Bunde Gottes mit Abraham und der Verheissung eines aus ihm hervorgehenden allgemeinen Völkersegens — namentlich auch die schöne Erzählung 1. Mos. 18 rechnen, wo den kinderlosen und betagten Stammeltern eine reiche Nachkommenschaft verheissen wird, so ganz wider alles menschliche Hoffen und Fürmöglichhalten, dass die Stammmutter selbst sich des zweifelnden Lachens nicht erwehren kann. Vergleichen wir damit Jes. 54, 1—6 und 66, 7—10: hier wird der spärliche und wenig versprechende Rest Israels, der aus der Verbannung zurückkehren und Jerusalem wiederbauen wird, als einsames und kinderloses, verlassenes und von Herzen betrübtes Weib dargestellt, das über die Schande der Unfruchtbarkeit sich grämt; aber es

wird ihr der Trost: „Rühme, du Unfruchtbare, und jauchze, denn die Einsame wird mehr Kinder haben, als die den Mann hat. Du wirst dich ausdehnen zur Rechten und Linken und dein Same wird die Heiden erben“; und dann wird, wie zur Bekräftigung des unglaublich scheinenden, zur Beschwichtigung aller Zweifel und Bedenken, hinzugefügt: „Fürchte dich nicht, du sollst nicht zu Schanden werden, werde nicht blöde, du sollst nicht zu Spott werden, sondern sollst der Schande deiner Kinderlosigkeit vergessen.“ Diese Verheissung hat schon der Apostel Paulus (Gal. 4, 27) auf die Geschichte von der Sara und Hagar bezogen; wir folgen also nur diesem apostolischen Wink, wenn wir annehmen, dass es eben die angeführte Verheissung des exilischen Propheten ist, was jener Erzählung von der Unfruchtbarkeit der Stammmutter Israels und von der Verheissung wunderbarer Nachkommenschaft zu Grunde liegt. Israel, das von seinem Eheherrn Jahve verlassene, seiner Kinder beraubte, verwaiste und hoffnungsleere Volk, ist die unfruchtbare Sara; die glücklichere Nebenbuhlerin Hagar, welcher gegenüber Sara gering geachtet ist, ist das stolze, über Israel triumphirende Heidenthum; aber durch die Wundermacht Gottes soll das gedemüthigte Volk sich neu erheben, viele Kinder haben und die Heiden beerben: so treibt der spätgeborne Wundersohn der Sara den übermüthigen Sohn der Magd hinaus, dass er nicht mit ihm erben darf. So hat der prophetische Erzähler die Trostpredigt seines grossen Zeitgenossen durch die lieblichen Familienbilder, die er auf dem grauen Hintergrund hebräischer Vorgeschichte auftrug, auf's wirksamste zu illustriren gewusst.

Der Aufenthalt im babylonischen Exil brachte indess den Juden auch eine Erweiterung ihrer religiösen Vorstellungen durch Zuflüsse von aussen. So entschieden das Judenthum in einem Gegensatz stand zum babylonischen Heidenthum, so nahe berührte es sich in mehreren Beziehungen mit der zarathustrischen Religion der Perser. Da überdiess die Perser als Feinde der Babylonier die natürlichen Freunde und Verbündete der Juden waren, so ist ganz begreiflich, dass sich zwischen beiden Nationen ein geistiger Verkehr und Ideenaustausch bildete. Mehrfache Spuren hievon lassen

sich deutlich nachweisen. Von einem „Heer des Himmels“ hatten zwar auch schon früher Propheten geredet, wie denn der Name „Herr der Heerschaaren“ ein geläufiger Gottesname des Prophetismus ist; man hatte unter diesem Heer ursprünglich das Sternenheer verstanden, aber in dem Sinn der Alten, wornach die Sterne belebte Wesen von übermenschlicher, halbgöttlicher Natur waren; eigentliche Engel dachte man ursprünglich nicht darunter. Nun aber bildete sich infolge persischen Einflusses der Glaube an Engel, d. h. dienstbare Geister und Boten Gottes bei den Juden immer bestimmter aus. An die sieben höchsten Engel oder Amschaspans der zarathustrischen Religion lehnt sich unverkennbar die Anschauung des nachexilischen Propheten Sacharja an von den „sieben Augen Gottes, welche das ganze Land durchziehen“ (4, 10). Die Perser hatten aber ausser den guten Geistern auch die bösen Daewa's, welche unter ihrem Fürsten Ahriman zu dem Reich des guten Gottes Ahura in einem nahezu dualistischen Gegensatz standen. Hieran mochte nun zwar der reine Monotheismus der Propheten anfangs noch einigen Anstoss nehmen; wie denn eine polemische Beziehung auf diesen Dualismus mit einiger Wahrscheinlichkeit sich in den Worten des babylonischen Jesaias finden lässt, welche er Jahve gegenüber dem persischen König Cyrus in den Mund legt: „Ich bin der Herr und Keiner mehr; der ich das Licht mache und schaffe die Finsterniss, der ich Frieden gebe und schaffe das Uebel; ich bin der Herr, der solches Alles thut!“ (45, 6. 7.) Allein bald schlich sich doch auch in den jüdischen Vorstellungskreis der Glaube ein an böse Geister und einen Fürsten derselben, ähnlich dem Ahriman, nehmlich den Satan, d. h. Widersacher; Sach. 3, 1 steht derselbe als Verkläger des Volks Israel vor Gott; und 1. Chron. 22, 1 ist er es, der dem David den sündigen Gedanken einer Volkszählung eingibt, was nach der früheren Darstellung in 2. Sam. 24, 1 eine unmittelbare Wirkung des Zornes Gottes gewesen war. — Besonders deutlich sind die Spuren persischer Einflüsse in der prophetischen Darstellung der Urgeschichte der Welt und Menschheit 1. Mos. 2—4. Persischen Vorstellungskreisen entlehnt ist der Garten Eden mit seinen vier Strömen und besonders mit seinem Lebensbaum, welcher die Unsterblichkeit zu geben die Kraft

hat (es ist der persische Homa-Baum). Auch dass nach dieser Schöpfungssage der Mensch zuerst nur als Mann erschaffen und erst später, nach den Thieren, aus ihm das Weib gebildet wurde (was zu dem ersten Schöpfungsbericht Kap. 1 im Widerspruch steht), könnte in der persischen Sage vom Urmenschen Gaiumard eine Begründung finden. Jedenfalls beruht die Erzählung vom Sündenfall auf persischen Anschauungen; nach diesen dringt in die reine Schöpfung Ahura's von Ahriman her das Böse und Uebel ein, und zwar unter Mitwirkung oder Vermittlung der Schlange Azhi Dahak, welche das Hauptwerkzeug Ahriman's ist; und auch der Hergang im Einzelnen ist ganz ähnlich wie 1. Mos. 3: eine Verführung zum Hochmuth und zum Abfall vom guten Schöpfer mittelst lügenhafter Ueberredung Und beiderseits folgt dann gleich auf den Fall die trostvolle göttliche Verheissung, dass der hiemit begonnene Kampf des Guten und Bösen mit dem endlichen Sieg des erstern schliessen werde; denn das sogen. Protevangelium 3, 15 hat seine merkwürdige Parallele an dem Wort Ahura's: er wolle den schaffen, welcher den Schutz aussprechen soll — Zarathustra. Dass bei dieser genauen Uebereinstimmung die Priorität auf Seiten der Perser und nicht der Juden ist, muss daraus geschlossen werden, weil die Schlange in der zarathustrischen Religion gewöhnlich vorkommt als dienendes Werkzeug des feindlichen Prinzips, wie sie denn schon in der arischen Naturreligion das Sinnbild aller schädlichen Kräfte ist, wogegen bei den Semiten sich hievon nichts findet und die Verführung der Menschen durch die überredende Schlange hier eine ganz singuläre Vorstellung bleibt. Zudem steht diese Darstellung vom Aufkommen des Bösen infolge der Verführung durch die Schlange in Widerspruch mit der ältern Relation der Urgeschichte (6, 1—5), wornach das Böse, die Verwilderung und Gewaltthätigkeit der Menschen die Folge ist von den Vermischungen der Göttersöhne mit den Töchtern der Menschen — ein Zug, der gewiss dem ältesten Sagenkreis der Hebräer entnommen ist. Aber eben diese an die Naturreligion anstreifende mythologisirende Vorstellung von der Entstehung des Bösen mochte dem reineren prophetischen Bewusstsein nicht mehr ganz genügen und daher mochte dem prophetischen Erzähler die

zarathustrische Sage von der verführenden Schlange zur Erklärung der Entstehung des Bösen besser geeignet erscheinen. Da er aber doch diese Schlange nicht als Organ eines Gotte entgegengesetzten bösen Prinzips, wie Ahriman es ist, einführen konnte oder wollte (aus monotheistischem Interesse), so entstand die bekannte Schwierigkeit, dass man bei der biblischen Sage nicht begreift, was man sich unter dieser bösen Schlange zu denken habe, wie sie zu ihrer Verführersrolle kam oder wessen Werkzeug sie eigentlich war? Diese Schwierigkeit hat die jüdische Dogmatik erst in nachkanonischer Zeit mittelst der Lehre vom Satan zu lösen versucht, womit dann freilich die Entstehung des Bösen vom Menschen zurück auf den Satan geschoben und damit doch auch nicht erklärt war. Dass übrigens im Prophetismus nirgends, so oft er auch von der menschlichen Sündhaftigkeit redet, auf die Geschichte vom Sündenfall Rücksicht genommen ist, wird ebenso einfach begreiflich unter Voraussetzung des hier nachgewiesenen späten Ursprungs dieser Sage, als es nach der herkömmlichen Voraussetzung unerklärlich bliebe. — Endlich hat es auch eine hohe Wahrscheinlichkeit für sich, dass der Auferstehungsglaube, von welchem sich seit der exilischen Zeit vereinzelte Spuren finden, von persischen Einflüssen herrührt. Zwar ist in Hesek. 37. nicht direkt eine leibliche Auferstehung gelehrt, sondern es wird nur die Neubelebung des erstorbenen Volks unter diesem Bilde veranschaulicht; aber doch setzt schon diess eine Bekanntschaft mit dieser Lehre voraus, wie wir sie im Mosaismus noch entfernt nirgends finden. Auch in Jes. 26, 19 ff. ist die Auferstehung der Todten noch nicht zwar als bestimmte Lehre, aber doch als ein bis an Hoffnung und Ahnung streifender inniger Wunsch ausgesprochen. Es ist dabei zu bemerken, dass Jes. 24—27 übereinstimmend von den besten Kommentatoren*) als Bruchstück eines exilischen Propheten erkannt wird; also bestätigt diese Stelle, dass vom Exil an der Auferstehungsglaube, wenn auch anfangs nur schüchtern, in Israel auftauchte. Dann hat es aber doch gewiss viel Wahrscheinlichkeit, dass derselbe durch den Verkehr mit den Persern,

*) Man vergl. z. B. Knobel zu d. St.

welche diesen Glauben hatten (s. oben), mindestens angeregt worden ist*). Als lehrhaftes Dogma erscheint der Auferstehungsglaube erst in späten Schriften, wie Buch Daniel (12, 2 f.) und Buch der Weisheit. — Was man auch von dem Werth dieser einzelnen Lehren halten möge, jedenfalls war es ein grosser Vortheil, dass das an dogmatischen Formen bisher noch so arme Judenthum durch diese Berührung mit der ihm nächstverwandten heidnischen Religion der Perser eine Bereicherung seines religiösen Vorstellungskreises erhielt**). Es war damit die Möglichkeit einer mannigfaltigen und zugleich festbestimmten Bildersprache oder einer kirchlichen Dogmatik gegeben, ohne welche das jüdische Volk schwerlich den Reizen heidnischen Bildwerks hätte widerstehen können. Zugleich liegt aber auch für den Geschichtsphilosophen eine hohe Genugthuung in der Wahrnehmung, dass das Beste, was auf religiösem Gebiet das Heidenthum, was die Arier speciell hervorgebracht hatten — und diess ist gewiss die zarathustrische Religion — nicht auf den engen Kreis eines Volks beschränkt blieb, sondern in den Strom der religiösen Menschheitsgeschichte hereingezogen und für die Oekonomie der Erziehung der Menschheit nutzbar gemacht wurde.

Fassen wir zum Schluss die lehrhaften Ergebnisse des Prophetismus übersichtlich zusammen, so sind es in Kürze folgende Punkte:

1. Jahve, der Gott Israels, ist der einzige Gott; und zwar diess nicht mehr bloss in dem religiösen Sinn, dass er der einzige Gegenstand der Verehrung für Israel ist, ohne doch andere Volksgötter bei andern Völkern auszuschliessen, sondern im vollen Sinn des strengen Monotheismus: als der alleinige Herr, Regent und Schöpfer der ganzen Welt. Die Erweiterung des Gesichtskreises, die politische Verwicklung Israels mit andern Völkern führte zu der klar bewussten

*) Vielleicht dürfen wir die Vermuthung wagen, dass der „Lichtthau“, durch welchen a. a. O. Gott die Todten erwecken soll, in dem entsprechenden persischen Vorstellungskreis seine Erklärung finden könnte.

**) Man vergl. Ewald, Gesch. etc. IV, 237 (3. Ausg.).

Erkenntniss, dass der Leiter der Geschicke Israels auch der Regent der übrigen Völkergeschicke, also der Herr aller Völker, der Machthaber über die ganze Welt und als solcher auch die alleinige Ursache des Daseins der ganzen Welt, der Schöpfer, sein müsse. Zugleich aber vertiefte sich auch die Erkenntniss seines Wesens. Der Begriff der göttlichen „Heiligkeit“ enthielt nach dem Mosaismus eine negative und eine positive Seite: die Uebernatürlichkeit oder das Abgewandtsein Gottes vom Naturleben als endlichem und unreinem, und die Geschichtlichkeit oder das Zugewandtsein Gottes zum Volksleben Israels als seinem geschichtlich gewordenen Eigenthum; und zwar hatte erstres seinen Grund in letztrem, letztres aber hatte seinen Grund nicht etwa im göttlichen Wesen, sondern nur in der äusserlichen Geschichtsthatsache der Erlösung aus Aegypten; die Offenbarung Gottes war also nicht eigentlich eine Offenbarung seines Wesens, sondern nur seines Willens und beruhte nicht auf einem wesentlichen und ewigen Verhältniss zwischen Gott und Mensch, sondern nur auf einem zufälligen einmaligen Willensakt Gottes in der Geschichte eines besondern Volks. Indem aber beim äussern Zerfall eben dieses Volks die Propheten um so fester sich an Gott anklammerten und in der Gottinnigkeit ihres gläubigen Gemüths sich unauflöslich mit Gott verbunden fühlten, erwuchs ihnen aus dieser Selbstgewissheit ihrer Gottesliebe die Gewissheit der Menschenliebe Gottes; sie erkannten nun (mehr oder weniger klar bewusst), dass das Verhältniss Gottes zu den Menschen nicht auf einigen Thaten der Vergangenheit beruhe, sondern auf seiner Liebe als einer wesentlichen und ewigen göttlichen Eigenschaft, welche, wie sie schon der letzte Grund der vergangenen Offenbarungsthaten war, so auch für alle künftigen Zeiten der nie zu erschöpfende Quell alles Heils für sein Volk bleibt. Und nicht für sein Volk allein, sondern für alle Völker der Erde wird sie zur Heilsquelle; denn hat die göttliche Offenbarung ihren Grund in seiner Liebe als einer Wesensbestimmtheit Gottes, so kann sie in dieser keinen Grund finden zu einer definitiven Beschränkung auf ein einziges Volk, sondern diese Beschränkung kann dann nur als anfängliches Mittel zur endlichen Allgemeinheit des Heils, als Anfang der

Realisirung eines an und für sich unbeschränkten Heilsrathschlusses betrachtet werden; Israel ist dazu auserwählt, um ein Licht für die Heiden zu werden, damit aus Abrahams Geschlecht ein Segen komme für alle Geschlechter der Erde. So wird hier die Heiligkeit Gottes nach ihrer positiven Seite sowohl intensiv vertieft zur göttlichen Liebe, als extensiv erweitert zum allgemeinen Heilswillen. Damit hängt aber auch eine andere Fassung der Heiligkeit Gottes nach ihrer negativen Seite zusammen. Die sittliche Zuwendung der göttlichen Liebe zum Menschen kann zu ihrer Kehrseite nicht mehr sowohl die Abwendnng Gottes vom Naturleben und dem natürlich-Unreinen haben, als vielmehr die Abwendung vom sittlich-Unreinen, den Zorn gegen die menschliche Sünde, und zwar sofern diese nicht bloss eine levitische Verunreinigung, sondern eine moralische Treulosigkeit gegen Gott ist. Der mosaische Gegensatz des heiligen Gottes gegen das natürlich-Unreine, — ein Gegensatz, der selber noch etwas Naturhaftes an sich hatte — tritt nun zurück und in Vordergrund tritt der rein ethische Gegensatz Gottes gegen das sittlich-Unreine: die Gerechtigkeit Gottes, die vernichtende Bethätigung der göttlichen Macht gegenüber allem Ungöttlichen, sofern es als Widergöttliches sich will geltend machen. So furchtbar aber auch von den Propheten der verzehrende Zorn der göttlichen Strafgerechtigkeit geschildert wird: sie stehen doch schon nicht mehr auf dem einfachen Gesetzesstandpunkt, wornach die Strafe als Vergeltung üblen Thuns durch entsprechendes übles Erleiden reiner Selbstzweck ist, sondern immer greift der Gedanke über, dass das schwerste Strafgericht zuletzt sich doch wieder als Züchtigungsmittel zur Erlösung erweist. Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehre und lebe (Hes. 18, 23); Gott straft den Menschen, damit er, weise geworden, sich bekehren lasse (Jer. 31, 18—28); das Gericht gleicht einem Pflügen und Dreschen, bei dem es nicht auf Zerstörung, sondern auf Gewinnung bleibender Frucht abgesehen ist (Jes. 28, 23—29); unvergleichlich schön schildert Psalm 103 die Unerschöpflichkeit göttlicher Gnade gegenüber aller Grösse menschlicher Schuld. So ist schon dem prophetischen Bewusstsein die strafende Gerechtigkeit nur eine Seite an der göttlichen Liebe,

ein dienendes Mittel zu ihrer Verwirklichung, nicht aber ihre Schranke oder vollends eine höhere Macht über ihr.

2. Im Mosaismus war es das Volk, nicht der Mensch, dem die göttliche Offenbarung galt, daher bezog sich auch das Gesetz nur auf die richtige Beschaffenheit des Volkslebens, auf die bürgerliche Rechtsordnung im Verkehr der Bürger unter einander und auf die priesterliche Gottesdienstordnung, also durchweg auf das äusserliche Leben, wie es dem Gesetz des Buchstaben allein untergestellt sein kann. Als aber im Verlauf der Geschichte die Erfahrung lehrte, dass trotz der Einhaltung dieser äusseren Rechtsgebote und Kultusformen doch das Leben eines Volks gründlich verderbt und sein Herz von Gott abgewandt sein kann, da vertiefte sich den Propheten die Forderung des Gesetzes dahin, dass es nicht auf das äussere Thun des Menschen nach dem Buchstaben des Gesetzes allein ankomme, sondern auf seine Gesinnung, auf sein Herz. Der Mensch also, der Einzelne und zwar nach seinem innersten Selbst, ist jetzt Gegenstand des göttlichen Willens; geschaffen nach Gottes Bild, ist er auch bestimmt, Gott zu dienen und zwar nicht mit seinen Lippen nur, sondern mit seinem Herzen; lieben soll er Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Vermögen. — Aber eben damit, dass sich jetzt die Anforderung an den Menschen in dieser Weise verschärft, erscheint auch dessen wirklicher Zusand um so mehr in seiner ganzen Unangemessenheit an den göttlichen Willen; die Sünde wird nicht mehr bloss in der einzelnen That der Gesetzesübertretung gesucht, sondern man erkennt ihren tiefern Grund in der dem Gesetze widerstrebenden Gesinnung, man erkennt, dass das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend auf (1. Mos. 8, 21), dass ihm von Geburt an zugleich mit der natürlichen Schwachheit und Hinfälligkeit seines ganzen Wesens und Lebens auch die sittliche Unreinheit des Herzens und Unbeständigkeit des Geistes anhaftet (Ps. 51. 103, 14 f. Hiob 14, 4. 4, 17—21). — Da nun aber Gott auf den Menschen überhaupt und auf den Israeliten insbesondere ein Recht hat, so ist die Sünde als gottwidrige Gesinnung ein persönliches Unrecht gegen Gott, eine Rechtsverletzung, ein Treubruch, eine Empörung, welche

Gott nicht ungestraft lassen kann. Und zwar wird das Gericht, welches als Reaktion der göttlichen Gerechtigkeit auf die menschliche Sünde folgt, um so schwerer sein müssen, je weiter die treulose Gesinnung um sich gegriffen, je mehr sie das ganze Volk verderbt hat. Aber so schwer das Gericht ist, führt es doch nicht zur Vernichtung des Gottesvolks, sondern, indem es die beharrlich Widerstrebenden hinwegrafft, ist es für das Ganze doch nur eine heilsame Sichtung und für den übriggebliebenen Rest eine Züchtigung, die zum Bessern führt. Indem eben dieser Rest unter den schwersten Strafgerichten, die doch er gerade am wenigsten verdient hat, treu ausharrt, so wird er mittelst dieses seines (relativ) unschuldigen Leidens zu einem Segen für das übrige Volk, ja für die ganze Menschheit, da von ihm allein die Erlösung und Wiederherstellung ausgehen kann (Jes. 53). — Die Erlösung selbst besteht zunächst in Wiederherstellung des israelitischen Volksthums auf dem heiligen Boden, in der Heilung des Schadens Josephs d. h. der Zerrissenheit der Nation in ein Nord- und Südreich, und in Wiederaufrichtung der alten Herrlichkeit des davidischen Königthums. Aber auch auf die übrigen Völker dehnt sich das davidische Friedens regiment zugleich mit den Segnungen der wahren Religion Israels aus; ja selbst das Naturleben wird Theil haben am allgemeinen Frieden des Gottesreichs. Diess Aeussere alles ist aber doch nur die eine Seite der erwarteten Heilszeit; nicht minder wichtig ist die andere: die sittliche Umwandlung und Erneuerung der Menschen. Und zwar wird die Bekehrung bald vom Menschen gefordert als die Bedingung für die göttliche Rettungsthat, bald aber erscheint sie auch selbst schon als göttliche Wirkung (Jer. 31, 18) und vollendet jedenfalls ist sie erst damit, dass Gott selbst ein neues Herz schafft, dass er sein Gesetz in die Herzen schreibt, dass er seinen heiligen Geist gibt als die innere Garantie für die Unverbrüchlichkeit des neuen Bundes.

3. Diese Heilszeit erwartete nun der Prophetismus schon in naher und nächster Zukunft; wie das Gericht Gottes über die menschliche Sünde in der Zerstörung des nationalen Lebens und Wegführung in die Gefangenschaft zu gipfeln schien, so fiel ihm auch die Erlösung ganz zusammen mit

der Rückkehr aus dem Exil. Diese Hoffnung erfüllte sich nicht; die Zustände der Heimgekehrten blieben weit hinter den hochgespannten Erwartungen zurück, ja sie blieben immer mehr oder wenig gedrückt. Und doch konnte man diese Hoffnungen und Erwartungen selbst nicht aufgeben; sie waren ja ein Postulat des Glaubens an die Treue der göttlichen Gnade. Zweierlei war nun möglich und beide Auswege wurden eingeschlagen. 1) Man konnte das in der Gegenwart noch immer Versagte einfach noch weiter hinausschieben und von einer mehr oder weniger fernen Zukunft erwarten. Je weniger aber in der öden und gedrückten Gegenwart sich eine Möglichkeit für eine natürlich-geschichtliche Wendung zum Besseren entdecken liess, desto mehr musste sich die Hoffnung einer künftigen Heilszeit in's Uebernatürliche steigern; man konnte sich's kaum anders denken, als dass diese Heilszeit durch wunderbare Gottesthaten in's Werk gesetzt werden müsse; wobei es wenig Unterschied macht, ob man diese Wunderthaten Gottes zu Gunsten der Herstellung der theokratischen Heilszeit durch einen besondern menschlichen Gesandten Gottes, den Messias, vermittelt dachte (wie noch der letzte Prophet Maleachi that); oder ob man ohne solchen menschlichen Mittler das Ganze unmittelbar von Gott veranstaltet und das neue Reich nach der Weise der alten Gottesgemeinde in der Richterzeit direkt unter göttlichem Regiment stehend dachte (wie diess in dem spätern Ausläufer des Prophetismus, in der nachprophetischen Apokalyptik zur Regel wurde und bei Daniel namentlich unverkennbar der Fall ist). 2) Neben dieser Richtung her gieng aber auch noch eine andere, welche im schroffen Gegensatz zu dieser Glaubenszuversicht vielmehr vom Augenschein der Erfahrung ausgehend dazu kam, an der Richtigkeit der ganzen Voraussetzung zu zweifeln, auf welcher jene Hoffnungen beruhten, an der Voraussetzung nehmlich, dass dem Innern der frommen Gesinnung auch ein äusserer Glückszustand als gerechter göttlicher Lohn entsprechen müsse. Lehrte ja doch die Erfahrung im Einzelnen und Kleinen so oft das gerade Gegentheil: dem Guten und Frommen gieng es gar oft äusserlich schlimm, während der Gottlose sich alles Glückes erfreut. Es ist ein erhabenes Schauspiel, wie das nachexilische Juden-

thum mit solchen Zweifeln, welche seine eigenste Grundlage erschütterten, sich abgerungen hat. Ein Ausweg lag allerdings nahe und Manche mögen sich in späterer (makkabäischer) Zeit damit beruhigt haben: die Hoffnung auf Unsterblichkeit und Auferstehung, in welcher die Räthsel der diesseitigen Weltregirung sich lösen sollten. Nicht Alle konnten dieses Trostes froh werden; das Buch Hiob streift an diese Hoffnung von ferne an (Kap. 14), lässt sie aber alsbald wieder fallen, um schliesslich zu dem alten Trost sich zu bequemen, dass es dem Guten noch auf Erden schliesslich gut gehe — ein Trost, der doch der Erfahrung gegenüber sehr wenig stichhaltig ist. Andere, wie der Verfasser des „Predigers", blieben mitten im Zweifel stecken und hielten sich bei der Unsicherheit des Menschen in allen religiösen Fragen an die praktische Moral (12, 13). Wenigen endlich gelang es, im heissen Ringen mit diesen Zweifeln sich zu jener Höhe frommer Gemüthsstimmung zu erheben, die uns an dem Verfasser des 73. Ps. wie ein Vorklang christlicher Glaubensfreudigkeit anmuthet, wenn er die Zuflucht aus dem dunklen Irrsaal menschlicher Lebensräthsel unmittelbar in der Gottesgemeinschaft selbst sucht und findet: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde; ob mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, meines Herzens Trost und mein Theil!" (V. 25 f.) So ist hier das Judenthum auf dem Wege, durch die Zweifel an der Wahrheit seiner Grundvoraussetzung die Schranke der Aeusserlichkeit, die ihm von seinem mosaischen Ursprung stets und auch noch in der prophetischen Messiasidee anhaftete, von sich abzustreifen, aus der Knechtschaft in die Kindschaft Gottes hindurchzudringen. Und dürfen wir in jenen prophetisch-apokalyptischen Hoffnungen die positive Vorbereitung des Christenthums erblicken, so ist dieser Skepticismus die nicht minder wichtige negative Anbahnung für die Religion des Geistes und der Wahrheit gewesen.

2. Abschnitt:
Der Islam*).

9. Kapitel.
Der Stifter des Islam.

Die Religion der Araber hatte sich vom höchsten Alterthum bis auf die Zeit Muhammed's fast nicht geändert; es war so ziemlich die ursemitische Religion geblieben: ein Gestirndienst in dem Sinn, dass die göttlichen Naturkräfte hauptsächlich (aber nicht ausschliesslich) an die Gestirne geknüpft, in Sonne, Saturn und Jupiter einerseits, in Mond und Venus andererseits angeschaut und verehrt wurden, wobei jedoch über alle Einzelgottheiten, deren Verehrung bei den einzelnen Stämmen verschieden war, ein Gott als der gemeinsame aller Stämme mit entschiedener Suprematie hervorragte. Es war diess Allah, eigentlich: „der Gott" κατ' ἐξοχην; das Stammwort bedeutet**) entweder das Erhabensein oder das Leuchten, in beiden Fällen stimmt dieser höchste und gemeinsame arabische Gott sehr gut überein mit dem ursemitischen Himmelsgott Bel, Baal, El Eljon der nördlicheren semitischen Stämme. Wie aber dieser als Baalsemes oder als Baal-Chijun an die Sonne oder an den Planeten Saturn geknüpft wurde, so scheint dasselbe dem arabischen Allah widerfahren zu sein; es finden sich***) sichere Spuren von Sonnenkultus, und der Hobal in der Kaaba zu Mecka wird auf Saturn gedeutet. Dem männlichen Himmels- und Sonnengott steht aber auch hier, genau wie bei den andern Semiten, die weibliche Erd- und Mondgöttin gegenüber: Allat oder, wie sie von Herodot genannt wird: Alilat, jedenfalls nur die weibliche Form von Allah. Neben ihr standen Uzza (d. h. die

*) Literatur: Weil: „Muhamed, der Prophet, sein Leben und seine Lehre." Sprenger: „Das Leben und die Lehre des Mohammad." Kremer: „Geschichte der herrschenden Ideen des Islam." Nöldeke: „Das Leben Muhammeds" (populär) und dess. Aufsatz in Herzogs theol. Realenc. u. d. W.: Muhamed.

**) s. Sprenger, a. a. O. I, p. 291.

***) S. hierüber Osiander: „Studien über die vorislamische Religion der Araber" in der Zeitschrift d. D. morgenl. Gesellsch. 1853.

Mächtige) und Manat, auch mit Mond oder Venus in Beziehung zu setzen. Endlich glaubten die Araber noch an eine unbestimmte Menge von Wüstengeistern, Dschin, die theils als indifferente Lokalgeister, theils aber namentlich als neckische und schädliche Dämonen und Kobolde gedacht wurden; Götter waren diese sowenig je, als die griechischen Nymphen oder die germanischen Elfen, Zwerge u. s. w.; daher auch die Meinung Sprengers (I, 252. Anm.) als ganz unzulässig zu bezeichnen ist, dass die Dschinnen den Kern des arabischen Polytheismus gebildet haben, aus welchem die Planetengeister erst erwachsen seien. Dieser Polytheismus lag vielmehr von Anfang in der Mehrheit der Naturgottheiten, die an die verschiedenen Gestirne geknüpft wurden; er wurde aber dadurch noch befördert, dass die einzelnen arabischen Stämme ihre besonderen Schutzgottheiten haben wollten und diese mit Vorliebe oder auch ausschliesslich verehrten; so konnte es geschehen, dass, was ursprünglich nur ein anderer Name oder besondere Bezeichnung der gemeinsamen Gottheit war, zu besondern Göttern wurde (so vielleicht Uzza neben Allat,*) oder Hobal neben Allah), ja dass diese Partikulargottheiten sogar allmählig den allgemeinen Gott Allah in den Hintergrund drängten**), wenn auch nicht für das Bewusstsein überhaupt, welchem die Suprematie Allah's stets gegenwärtig blieb, so doch für die Praxis des Kultus. Diess geschah insbesondere, seit der Stamm Kuraisch in Mecka die Herrschaft an sich riss und seinen Partikulargott Hobal (Saturn) zum Hauptgott unter den 360 Stammgöttern des arabischen Pantheons machte***). Dieser politische Akt musste der alten reineren Verehrung des ursemitischen Allah einen schweren Stoss versetzen und die arabische Religion völlig in polytheistische Richtung hineindrängen. Um so erklärlicher ist die tiefe und unversöhnliche Feindschaft, die von Anfang zwischen dem herrschenden Stamm Kuraisch und dem monotheistischen Reformator Muhammed hervortrat. — Für das Bedürfniss des Kultus, die Gottheit unmittelbar gegenwärtig anzuschauen, genügten lange Zeit einfache Naturgegenstände, wie Bäume oder Steine; die Verehrung, die sich an sie knüpfte,

*) s. Osiander a. a. O. p. 491.

**) s. Sprenger a. a. O. I. p. 251.

***) s. Osiander a. a. O. p. 493 ff.

galt nicht ihnen unmittelbar (als Fetischen), sondern sofern sie hervorragende „Wohnorte“ der unsinnlichen Gottheit sein sollten; man erinnere sich dabei an die bei den alten Hebräern (z. B. 1. Mos. 28) vorkommenden Bethel-Steine, oder an die Therebinten zu Mamre. Daneben findet sich aber auch Verehrung des Sonnengottes unter den symbolischen Gestalten von Adler, Pferd und Löwe. Von hier aus war dann nur noch ein Schritt zur Menschenge staltder Götterbilder, deren Gebrauch namentlich beim Hobalkultus sicher ist. Die Araber wollen diese Idole erst von Syrien aus eingepflanzt sein lassen; allein sie können auch ebensogut von selbst aus den roheren Formen des Stein- und Baumdiensts entstanden sein. — Da die Mantik eine Hauptrolle im arabischen Kultus, wie in jeder Naturreligion, spielte, so waren die wichtigsten Kultusorgane nicht sowohl Priester, als vielmehr Seher. Wie die alten Hebräer, so suchten auch die Araber in allen zweifelhaften Fällen des öffentlichen wie des Privatlebens, namentlich auch bei Rechtsstreitigkeiten, sich Rath bei den Sehern; diese ertheilten ihn entweder mittelst des Looses, das gewöhnlich an heiliger Stätte vor einem Götterbild mittelst verschiedener Stäbe (bei den Hebräern waren es Loos-Steine) gezogen wurde; oder aber gaben sie ihr Orakel unmittelbar durch Wahrspruch. Diese Seher hielt man für Stimmen höherer Mächte, welche ihnen das Verborgene kund thun, namentlich sollten sie stets Dschinnen zu ihrer Verfügung haben. Da aber bei ihren visionären Orakeln auch viel Unsinniges, ja Betrügerisches mitunterlief, so geriethen sie allmählig in Misskredit und zu Muhammed's Zeit war „Seher“ schon beinahe ein Schimpfwort.

Die religiöse Bewegung, aus welcher der Islam hervorgieng, hatte schon vor Muhammed im sechsten Jahrh. p. C. begonnen. Angeregt durch jüdische Einflüsse, die von den zahlreichen jüdischen Handelskolonieen im Norden Arabiens ausgiengen, hatte sich eine arabische Sekte gebildet, welche die Vielgötterei ihrer Landsleute verwarf und an die Einheit Gottes glaubte; vom Volk wurden sie Abtrünnige oder Freigeister (Hanyf) genannt; sie selbst aber behaupteten, vielmehr dem alten von Abraham herstammenden wahren Glauben ergeben zu sein. Abraham bezeichneten sie als den Stifter ihrer Gemeinschaft, wie sie denn auch auf ihn ihre

Religionsschriften, die sie aus jüdischer Theologie überkommen hatten, zurückführten. Da in der Familie Muhammed's selbst einige Glieder dieser Sekte waren, so werden wir dieses Mittelglied zwischen Judenthum und Islam nicht unterschätzen dürfen.

Muhammed wurde 571 p. C. zu Mecka als Sohn unbemittelter Eltern geboren; frühe verwaist wurde er von seinem Oheim Abu Talib aufgenommen und zum Kaufmann erzogen. Schon frühe machte er mit seinem Oheim grössere Handelsreisen, die ihn Bekanntschaft mit Juden und Christen machen liessen und die der Sage ein reiches Feld zu wunderbaren Kindheitsgeschichten und Vorspielen künftigen Prophetenthums bieten. Die Dürftigkeit der Verhältnisse, unter welchen er seine Jugend verlebte, erhellt daraus, dass er eine Zeit lang seinen Lebensunterhalt als Hirte in der Nähe Meckas verdienen musste. Diess änderte sich jedoch völlig, als eine reiche Kaufmannswittwe, auf seine Tugenden aufmerksam gemacht, ihn zu ihrem Geschäftsführer und bald zu ihrem Gemahl machte. Er war 25 Jahre alt, als er sich mit der 40jährigen Chadidscha verheirathete. Er lebte sehr glücklich in dieser Ehe, in welcher ihm ein Sohn und vier Töchter geboren wurden. Seine Kaufmannschaft betrieb er zwar fort, aber, wie es scheint, mit wenig Glück und wenig Eifer. Vielmehr zog er von Jahr zu Jahr mehr dem thätigen Leben die Einsamkeit vor; auf Tage und Monate zog er sich in die Höhle des Berges Hara, nahe bei Mecka zurück, wo er theils allein, theils in Begleitung seiner Gattin religiösen Betrachtungen nachhieng. So gewiss diess eine aussergewöhnliche religiöse Tiefe und einen ernsten Wahrheitsdrang des Mannes beweist, so wäre er doch dadurch allein schwerlich der Prophet und Religionsstifter geworden, wäre nicht jene geistige Anlage mit gewissen abnormen körperlichen Zuständen zusammengetroffen, wodurch sie eine ekstatisch-visionäre Form annahm. Er litt nehmlich an einer Nervenkrankheit, welche die Einen (Weil) als Epilepsie, die Andern (Sprenger) als Hysterie bezeichnen und welche in heftigen Krampfanfällen und Hallucinationen des Gesichts und Gehörs sich äusserte. Hallucinationen infolge krankhafter Nervenzustände hat es zu jeder Zeit gegeben und besonders häufig im Oriente; wo sie mit vorherrschendem religiösem Trieb zusammentreffen, da

werden sie zu Visionen d. h. zu einem Schauen überirdischer Objekte mit leibhaften Augen*). Was aber den Gegenstand solches visionären Schauens bilde, das hängt ab vom sonstigen Bewusstseinsinhalt, von der Höhe und Reinheit der religiösen Vorstellungen, von der freudigen Gehobenheit oder trüben Gedrücktheit des religiösen Gemüths. Eine Eigenthümlichkeit habitueller Visionäre ist, dass sie einen Führer, ein Dämonion, bei sich haben, mit dem sie ganz ebenso wie mit einem menschlichen Wesen verkehren; es ist das nichts Anderes als die feststehende Form, in welcher sich die habituelle Eigenthümlichkeit der Zustände ihres erregten Nervenlebens objektivirt; welcher Art also diese letztern sind, von der Art wird auch der Führer sein: bald Engel, bald Teufel. Muhammed nun hatte seine Anfälle anfangs für Wirkungen einer dämonischen Besessenheit gehalten und sich darüber so unglücklich gefühlt, dass er nahe daran war, seinem Leben ein Ende zu machen. Da trat eine entscheidende Wendung ein durch ein Traumgesicht, das er im Sommer 612 während seines Aufenthalts auf dem Berge Hara hatte. Es erschien ihm nehmlich im Traum ein Engel des Herrn, drückte ihn heftig und sprach: „lies"! Muhammed antwortete: „Ich will nicht lesen." Der Engel machte ihm noch banger, aber er weigerte sich wieder. Endlich sprach der Engel: „Lies im Namen deines Herrn, welcher erschaffen hat — er hat erschaffen den Menschen aus Blutklumpen. Sprich dich aus, denn dein Herr ist der grossmüthigste, welcher gelehrt hat durch die Feder, gelehrt hat er den Menschen, was er nicht wusste." Nach diesem Traumgesicht soll nun nach den alten Biographen Muhammed sich für besessen gehalten haben und fast wahnsinnig geworden sein; da habe sich seine Frau Chadidscha an ihren Vetter Waraka gewandt, welcher ein ge-

*) Letzteres ist wesentlich und unterscheidet die Vision auf's bestimmteste von Träumen oder Phantasieen. Es findet (was noch immer viel zu wenig beachtet wird) in der Vision eine objektive Affektion des Sinnesorgans statt, nur nicht durch den materiellen Reiz eines äussern Gegenstandes, sondern durch den seelischen Reiz des sensiblen Nervenlebens, also eines inneren (halbgeistigen) Zustandes. Man vergl. darüber die Bemerkungen von Sprenger I. 3. Kap., ebenso Holsten über die Christusvisionen des Apostel Paulus. („Altes u. Neues") p. 79 ff.)

lehrter Hanyf gewesen sei und dieser habe sie und Muhammed getröstet durch die Versicherung, dass es nicht dämonische Wirkungen, sondern Engelserscheinungen seien, und dass Muhammed zum Propheten Gottes bestimmt sei. Allein mit Recht bezweifelt Sprenger die historische Genauigkeit dieser Angaben; es lässt sich in der That nicht einsehen, warum gerade auf eine so unzweideutige Engelsvision hin die Befürchtungen Muhammed's sollten hervorgetreten sein. Die Sache wird sich vielmehr so verhalten, dass Muhammed schon viel früher ähnliche Anfälle, nur von dunklerem Charakter, gehabt und darüber sich seine Skrupel gemacht und Besprechungen mit dem frommen und gelehrten Vetter gehabt haben wird; die Aufklärungen und Beruhigungen, die er bei diesem erhielt, mögen dann zur Folge gehabt haben, dass das vorhin erwähnte Traumgesicht sich zur unzweideutigen Engelsvision und zur entscheidenden Gottesoffenbarung ihm gestaltete; er selbst muss es so betrachtet haben, denn er legte diesem Gesicht eine entscheidende Bedeutung bei und nahm es später in den Koran auf. Gleichwohl — und diess ist von grosser psychologischer Wahrheit — traten auf's Neue Zweifel und innere Kämpfe ein; als die Engelserscheinung sich nicht, wie Muhammed gehofft hatte, bald wiederholte, glaubte er auf's Neue, dass Alles nur Wirkungen böser Geister, Besessenheit, gewesen sei; und lieblose Nachbarn bestärkten ihn in diesem Glauben. Indessen mehrten sich die Hallucinationen; er hörte in der Einsamkeit aus Steinen und Bäumen Stimmen: „Heil dir, o Gesandter Gottes!“ Und endlich trat mit einer neuen Offenbarung eine letzte Krisis ein; der Engel Gottes erschien ihm und versicherte ihn: „Du bist kein Besessener, sondern es erwartet dich unendlicher Lohn, denn du hast einen hohen Beruf und magst zufrieden ruhen. Bald wird der Herr dir bescheeren und du wirst zufrieden sein und dich nicht beschweren; es sei dir nicht bang! Hat er dir nicht eine Heimath gegeben, da er dich gefunden als Waise, und hat er nicht, da du noch irrtest (im Heidenthum befangen warest), dich gebracht auf's rechte Geleise? Haben wir dir nicht die Brust geöffnet und erleuchtet mit unserem Lichte? und dich befreit von dem Gewichte, das auf deinem Rücken drückte, und haben dich berühmt gemacht? Auf Leiden folgen Freuden!

ja auf Leiden folgen Freuden. Da nun deine Drangsale vorüber sind, so strenge dich an und verlange nach deinem Herrn!“ Es ist das ein Entwicklungsgang, wie er bei allen religiösen Heroen in ähnlicher Art wiederkehrt: auf die Zeit schwerer innerer Kämpfe, in welchen der beschränkte Geist des Individuums ringt mit der höheren Macht, die ihn zu ihrem Organ bestimmt hat, folgt der Entschluss, die Hingabe an die hohe Berufung, welche sich durch die innere Stimme aufdrängt, und damit der innere Friede und zugleich der freie Verkehr mit einer höheren Welt, welche sich dem empfänglichen und folgsamen Organ nunmehr frei erschlossen hat. Nach dieser Krisis, sagt die Tradition des Islam, folgten die Offenbarungen ohne Unterbrechung; die bösen Geister, deren Furcht ihn peinigte, hatten ihn verlassen und die Engel waren jetzt um ihn. In dieser und allen ähnlichen Erscheinungen der Religionsgeschichte ist es nicht minder falsch, mit den Rationalisten an Täuschung, als mit den Supranaturalisten an gemeine äussere Wirklichkeit zu denken. Es ist hier Alles wahr, wahr bis in's kleinste Detail, denn es ist reales Erlebniss im strengsten Sinn des Worts; nur aber ist es natürlich nicht ein Vorgang auf der gemeinen Schaubühne der Aussenwelt, sondern auf der Bühne der Innenwelt, innerhalb des Seelenlebens allein; das erregte Seelenleben aber reisst auch die sinnliche Organisation mit sich fort und zwingt sie, in sichtbaren Erscheinungen und hörbaren Wechselreden das innere Erlebniss zu vergegenständlichen, das innere Hin- und Herwogen der Mächte des Gemüths in ein äusserliches Drama zu übersetzen. Wer diese Natur des religiösen Schauens, wo alles Aeussere im Dienste des Inneren steht, wo Alles Realität hat, aber Realität nicht im Sinne der gemeinen materiellen Wirklichkeit, sondern Realität nur im Geist und für den Geist, der es erlebt, — wer diess noch nicht erkannt hat, der hat, wie gelehrt er sonst sei, wahrlich noch kein Recht, in Fragen der Religionsgeschichte mitzusprechen.

Muhammed wollte nun zunächst seine Verwandten von der ihm gewordenenen Offenbarung überzeugen und zum Glauben an die Einheit Gottes und Nichtigkeit der heidnischen Götzen bewegen. Er versammelte seine Verwandten und predigte ihnen: „Gott, der Einzige, sendet mich zur ganzen Welt und

zu euch insbesondere als seinen Apostel. Bei Gott, ihr werdet einst sterben, sowie ihr jetzt einschlafet, und wie ihr wieder (vom Schlaf) erwachet, so werdet ihr einst (vom Tod) auferstehen; dann müsst ihr von euren Thaten Rechenschaft geben und werdet belohnt für eure Tugend im Paradies und bestraft für eure Laster in der Hölle. Bei Gott, es hat noch nie Jemand den Seinigen wichtigere Kunde gebracht, sowohl in Betreff des jenseitigen als des diesseitigen Lebens!“ Gegen ihn erhob sich sofort ein Oheim von ihm mit der Warnung an die Familie, man solle diesem Unheilstifter wehren, ehe noch die Andern ihn anfeinden; denn in diesem Fall müsste man ihn ehrenhalber vertheidigen und doch sei ihr Geschlecht den arabischen Stämmen allen und besonders dem der Kuraischiten nicht gewachsen. Man liess indess den neuen Propheten gewähren, ohne ihm Glauben zu schenken; er fieng nun schon auch an, öffentlich in Mecka aufzutreten und insbesondere das herrschende Geschlecht der Kuraischiten zur Bekehrung aufzufordern. Aber eben bei diesen stiess er auf den stärksten Widerstand, der seinen Grund nicht bloss in religiösem, sondern auch zugleich in politischem Konservatismus hatte; die Kuraischiten fürchteten, dass der Prophet ihrer aristokratischen Herrschaft ein Ende machen werde. Auf alle Weise versuchten sie daher, ihn unschädlich zu machen. Indem man ihm allerlei selbstische Motive unterstellte, versuchte man von dieser Seite, durch Versprechungen, ihm beizukommen: „Gib deinen Glauben auf! Willst du Geld, schöne Frauen, oder gelüstest du nach Herrschaft? Sage, was du willst, es soll dir gewährt werden. Oder siehst du etwa einen Geist, von dem du nicht dich befreien kannst, so wollen wir von unserm Gelde dir einen Arzt bezahlen!“ Als er Alles ausschlug, forderte man als Zeichen seiner göttlichen Berufung allerlei Wunder von ihm, worauf er stets antwortete: „Ich bin nicht dazu gesandt, sondern nur, um euch das mir von Gott geoffenbarte Buch zu bringen.“ Als es zu Drohungen und thätlichen Misshandlungen kam, beschwor ihn sein Oheim und treuer Pflegevater Abu Talib, von seinem Prophetenthum abzustehen; aber Muhammed erwiederte: „Wenn sie die Sonne zu meiner Rechten und den Mond zu meiner Linken setzen, werde ich doch von meinem Vorhaben nicht abstehen, bis

Gott mich eines Besseren überzeugt oder mir den Tod sendet.“ Seine Besorgniss, dass nun auch sein Oheim die schützende Hand von ihm abziehen könnte, bestätigte sich nicht, vielmehr verpflichtete sich auf dessen Anregung das ganze Geschlecht zu seinem Schutze gegen die feindseligen Kuraischiten. Schmerzlich aber und demüthigend muss es für Muhammed gewesen sein, dass der so treu um ihn besorgte Oheim gleichwohl durchaus nicht seiner Predigt Glauben schenkte, sondern bis zu seinem Tode Heide blieb. Dagegen erlebte er um diese Zeit einen um so erfreulicheren Triumph durch die Bekehrung des kuraischitischen Jünglings Omar, des spätern Chalifen, der, von seinen Verwandten zum Mörder Muhammed's gedungen und schon auf dem Wege zur Ausführung seines Vorhabens, von seiner eigenen Schwester bekehrt wurde. Die immer zunehmenden Feindseligkeiten der Gegner bewogen nun den grössern Theil der Anhänger Muhammed's zur Auswanderung nach Abessynien, wo sie unter dem Schutze des christlichen Fürsten eine Gemeinde von beinahe 100 Seelen konstituirten. Muhammed selbst wollte noch nicht die Stadt verlassen, die er als seinen eigentlichen Wirkungskreis betrachtete. Nur einmal war er in das zwei Tagereisen östlich von Mecka gelegene Städtchen Taif entwichen, wo er um so eher Erfolg für seine Predigt und Schutz für seine Person zu finden hoffen mochte, als er mit den Einwohnern verwandt war. Aber diese Hoffnung war kläglich enttäuscht worden: sie hatten ihn aus der Stadt gewiesen und ihm Sklaven und Kinder nachgeschickt, die ihn mit Steinwürfen verfolgten, von denen er schwer verwundet wurde. Auf dieser Rückkehr von Taif, wo man ihn so behandelt hatte, nach Mecka, wo er täglich noch Schlimmeres erwarten musste, in dieser furchtbaren Situation geschah es, dass Muhammed die kühnste aller seiner Visionen hatte: es war ihm, als ob er auf einem geflügelten Ross nach dem Tempel von Jerusalem und von da bis über den siebenten Himmel hinauf vor Gottes Thron getragen würde, wo nicht nur die Patriarchen und früheren Propheten ihn als den geliebtesten Gesandten Gottes begrüssten, sondern auch die Engel ihm den Vorzug vor ihnen einräumen mussten und Gott selbst ihn als Perle und Zweck der ganzen Schöpfung verkündete. Die Legende hat aus dieser Vision eine leib-

haftige Entrückung in den Himmel gemacht und sie in aller erdenklichen Weise ausgesponnen; wir sind aber darum nicht befugt, das Ganze nur für ein Mährchen, am wenigsten für ein von Muhammed zur Begründung seiner Lehre erdichtetes Wundergeschichtchen zu halten; das wäre gegen alle psychologische Wahrscheinlichkeit; zumal da die Tradition selbst berichtet, es habe Muhammed bei der Erzählung dieses seines Gesichts nur bei Wenigen Glauben gefunden, bei allen Gegnern und sogar auch bei vielen Anhängern nur Anstoss erregt, sodass Manche darauf hin wieder von ihm abgefallen seien. Aber noch dieses selbige Jahr, in welchem seine Lage am traurigsten war und seine Hoffnungen auf Erfolg am tiefsten gesunken waren, legte den Grund zu seiner Grösse. Seine Predigt fand bei einigen Wallfahrern aus Medina Anklang; sie liessen sich bekehren und missionirten nun in ihrer Heimath für den neuen Glauben. Diess hatte solchen Erfolg, dass nach zwei Jahren 75 Gläubige aus Medina, die zum gewöhnlichen Wallfahrtsfest nach Mecka gekommen waren, einen Bund mit Muhammed schlossen und ihm mit Eidschwur gelobten, dass sie Gott allein, ohne einen Genossen, anbeten, Muhammed aber wie ihr eigen Leben beschützen, in Freud' und Leid ihm gehorchen und ohne Furcht vor Tadel die Wahrheit bekennen wollen. Diese Huldigung wurde in Mecka bekannt und jetzt wurde die Stellung der Anhänger des neuen Glaubens hier immer unhaltbarer; die Meisten flüchteten schon jetzt nach Medina; Muhammed selbst aber blieb mit seinen innigsten Vertrauten noch drei Monate unter steter Lebensgefahr und erst als er einem Mordversuch mit knapper Noth entronnen war, entschloss er sich zur Flucht, die noch sehr gefährdet war durch die Verfolgung mehrer gedungener Mörder. In Medina wurde Muhammed von seinen dort überwiegenden und herrschenden Anhängern im Triumph empfangen; ihm und allen Eingewanderten wurden Wohnungen angewiesen, eine feierliche Verbrüderung zwischen ihnen und den Medinensern wurde geschlossen und bald wurde auch schon der Bau der Moschee begonnen, welche noch heute Muhammed's Grab umschliesst; es war diess ursprünglich noch ein sehr einfaches Gebäude von 100 Ellen im Gevierte und 7 Ellen Höhe, die Wände aus Backstein, der Boden mit

Kies belegt, die Dachöffnung mit Palmzweigen gedeckt; beim Nachtgottesdienst anfangs nur mit Spähnen beleuchtet, bis Oellampen gestiftet wurden; Muhammed stand darin anfangs auf dem Boden, mit dem Rücken an einen Palmbaum gelehnt; erst später, als die Zahl der Gläubigen sich mehrte, bestieg er, um besser gesehen und gehört zu werden, eine Erhöhung von 3 Stufen, von wo aus er bald sitzend bald stehend betete und predigte.

Mit dieser Uebersiedlung nach Medina war der neue Glaube zum Siege gelangt und die Gemeinde Muhammed's gegründet. Von dieser Flucht (Hedschra) an, 622 p. C., datiren desswegen die Moslemim ihre Zeitrechnung. Muhammed begann nun schon, seiner jungen Gemeinde die ersten religiösen Institutionen zu geben: die fünfmalige Betzeit im Laufe des Tags; der Fastenmonat, die Reinigungsvorschriften und die Verpflichtung zur Pilgerfahrt nach Mecka gehören dahin. Letztere hat Muhammed einfach aus dem arabischen Heidenthum beibehalten, sowie auch die Verehrung des schwarzen Steins, der Kaaba; er that diess zugestandenermassen aus politischen Gründen: wenn das zur Versöhnung der arabischen Stämme eingesetzte Pilgerfest abgeschafft würde und die Kaaba aufhörte, ein Heiligthum der benachbarten Beduinen zu sein, so würden die Meckaner ihren Einfluss auf diese wilden Horden verlieren, ihre Karawanen könnten nicht länger in Sicherheit durch die Wüste ziehen und ihr Erwerb würde zu Grunde gehen. Nun war aber freilich Mecka zunächst noch in der Gewalt der erbittertsten Feinde des Propheten, die Zulassung der Gläubigen zum nationalen Pilgerfest musste also mit den Waffen erkämpft werden. Es war diess der nächste äussere Anlass zum offensiven Auftreten der neuen Gemeinde; wobei freilich der allgemeinere Zweck von Anfang im Hintergrund lag, durch die Herrschaft über Mecka, den politischen und religiösen Mittelpunkt der Nation, sich den Einfluss über diese zu sichern und den neuen Glauben zur Gemeinreligion zunächst des arabischen Volks, weiterhin aber auch anderer Völker zu machen. Muhammed blieb hierin nicht konsequent; Anfangs scheint er nur auf die Bekehrung seiner heidnischen Landsleute es abgesehen zu haben, wogegen er den Juden und Christen gegenüber die Verwandt-

schaft seiner Lehre mit der ihrigen so sehr betonte, dass es scheinen konnte, als erkenne er die jüdische und christliche Religion als vollkommen gleichberechtigt mit der seinigen an. Er lehrt*) u. A., jedes Volk habe seine besondere Offenbarung durch eigene Propheten erhalten, die Juden die Thora, die Christen das Evangelium, welches die frühere Offenbarung im alten Bund bestätige; denn an sich sei die wahre Offenbarung überall dieselbe und so verkündige auch er, als der Prophet der Araber, nur eben dasselbe, was Gott dem Adam, Noah und Abraham, dem Moses und Jesus geoffenbart habe; „wir machen zwischen Keinem von diesen einen Unterschied, wir sind Moslems“, d. h. Gottergebene. Im Glauben an die Einheit Gottes und an das Weltgericht, das Gott als gerechter Richter am Ende über alle Menschen halten wird, und in der unbedingten Hingebung des Menschen an diesen Gott (Islam = Hingebung) sieht Muhammed die Eine immer gleiche, von Abraham an dagewesene Religion, die er selbst „nicht als Neuerer unter den Gottesgesandten“, sondern als „Siegel der Propheten“ verkündige. Allein sofern nun eben doch Juden und Christen ausser diesem e i n e n und gemeinsamen Gottesglauben auch noch Anderes lehren, wodurch sie sich unter einander und von Muhammed unterscheiden, insofern erklärt er nun doch auch wieder ihre Religion für falsch, für eine freventliche und wissentliche Entstellung der wahren Religion der Gottergebenheit, welche nur er, Muhammed, in ihrer ungetrübten Reinheit verkündige. Sehr instruktiv und durchaus klar und bestimmt ist hierüber die Dialektik der 3. Sure des Koran. „Sprechet: „Ihr Schriftbesitzer (Juden und Christen), kommt und lasst uns folgende Vereinigung zwischen uns finden: Lasst uns nur Gott allein verehren und ihm kein anderes Wesen gleichsetzen, auch Keinen von uns ausser Gott vergöttern und als unsern Herrn anerkennen.“ Weigern sie sich dessen, so sprecht: „Seid wenigstens Zeuge, dass w i r (Moslems) wahrhaft gottergeben sind!“ O ihr Schriftbesitzer, streitet doch nicht wegen Abrahams; ward ja doch die Thora und das Evangelium erst nach seiner Zeit geoffenbart! Abraham war weder Jude noch Christ, sondern er war fromm

*) Sure 10, 48. 13, 8. 5, 52 f.

und rechtgläubig und kein Götzendiener. Diejenigen stehen dem Abraham am nächsten, welche ihm folgen, dieser Prophet (Muhammed) und die Gläubigen (Muhammedaner). O ihr Schriftbesitzer, läugnet doch nicht die Zeichen Gottes, da ihr ja doch selbst Zeugen derselben seid! Bemäntelt doch die Wahrheit nicht mit der Unwahrheit, um die Wahrheit zu verbergen, da ihr es ja besser wisset! — Viele von den Schriftbesitzern lesen ihre Verfälschungen so aus der (ihrer) Schrift vor, dass ihr glauben solltet, so sei es in der Schrift enthalten (sei also wahre Gottesoffenbarung); es steht aber nicht so darin. Sie sagen: „So ist sie (die Schrift) von Gott"; sie ist aber nicht so von Gott und sie sprechen von Gott Lügen, gegen besseres Wissen." Worin diese Verfälschung der wahren Religion bei den Schriftbesitzern, den Juden und besonders den Christen, bestehe, gibt dieselbe Stelle deutlich zu verstehen: „Es geziemt dem Menschen nicht, dass Gott ihm sollte Schrift, Weisheit und Prophetenthum geben, und er dann zu den Leuten sage: „Betet mich und nicht Gott an"; sondern es ziemt sich zu sagen: „Vervollkommnet euch in der Schrift, die ihr ja kennet und übet euch darin!" Gott befiehlt euch nicht, dass ihr Engel oder Propheten als Gebieter anerkennen sollet; sollte er auch wohl, nachdem ihr Moslems geworden seid, euch den Unglauben (Menschenvergötterung) gebieten? Als Gott mit den Propheten ein Bündniss schloss, sagte er: „Sehet, was für eine Schrift und Erkenntniss ich euch gegeben! Hierauf wird ein Gesandter (Muhammed) zu euch kommen und das, was ihr jetzt habt, bestätigen; ihm müsst ihr glauben und ihn müsst ihr unterstützen!" — Wollen sie denn eine andere als die Religion Gottes? zu ihm bekennt sich, was im Himmel und was auf Erden, sei es freiwillig oder gezwungen, und zu Gott kehrt Alles einst zurück. Wer eine andere Religion als den Islam annimmt, dessen nimmt Gott sich nicht an, der gehört in jener Welt zu den Verlorenen. Wie sollte Gott auch ein Volk leiten, welches geglaubt und bezeugt, dass der Gesandte wahrhaftig ist und dem deutliche Zeichen zugekommen, und das dennoch später ungläubig geworden?" (Bezieht sich auf Erfahrungen, die Muhammed mit den Juden machte.) „Bringet die Thora und leset sie, wenn ihr wahrhaftig seid. Wer

aber darauf Gott Lügen andichtet, der gehört zu den Frevlern. Gott ist wahrhaftig, befolget darum die Religion des rechtgläubigen Abraham, der kein Götzendiener war! Warum, o ihr Schriftbesitzer, wollt ihr die Gläubigen von der Religion Gottes abhalten und dieselbe verdrehen, da ihr sie doch selbst bezeugen müsst?“ Dann wendet sich der Prophet an seine Gläubigen mit der Ermahnung zur Treue, indem er sie und ihre Einigkeit gegenüberstellt der Uneinigkeit der Juden und Christen, die schon dadurch sich als die von der einen wahren Religion Abgefallenen erweisen. „O ihr Gläubigen, fürchtet Gott mit wahrer Ehrfurcht und sterbet nicht anders, denn als Moslems. Haltet fest am Seile (Leitung) Gottes und lasset nicht los davon und seid eingedenk der Wohlthaten, die euch Gott erzeiget. Ihr waret Feinde, er aber vereinigte eure Herzen und ihr seid durch seine Gnade Brüder geworden; ihr waret am Rande des Höllenfeuers und er befreite euch. Desshalb machte euch Gott seine Zeichen bekannt, auf dass ein Volk aus euch werde, welches die beste Religion verehrt, welches nur das gebietet, was recht, und verbietet, was unrecht ist. Seid nicht, wie jene, die sich getrennt haben (Juden und Christen) und die, nachdem ihnen die deutliche Lehre geworden, dennoch uneinig sind; ihrer wartet grosse Strafe. Ihr seid das beste Volk, das je unter Menschen entstanden; ihr gebietet nur das Recht und verbietet das Unrecht und glaubet an Gott. Hätten die Schriftbesitzer geglaubt, wahrlich, es würde besser um sie stehen! Es gibt zwar auch Gläubige unter ihnen, die Meisten aber sind Frevler. Der Zorn Gottes aber trifft sie und Mangel kommt über sie, weil sie die Zeichen Gottes leugneten und die Propheten ungerechter Weise mordeten und Aufruhr und Frevel stifteten. Doch die Schriftbesitzer sind nicht alle gleich. Es gibt rechtschaffen Denkende unter ihnen, welche allnächtlich über die Zeichen Gottes nachdenken, Gott verehren, an Gott glauben und an den jüngsten Tag. Diese wollen nur das Recht und wehren dem Unrecht und wetteifern in der Ausführung guter Werke. Solche gehören zu den Frommen; was sie Gutes gethan, bleibt nicht unbelohnt, denn Gott kennet die Frommen. Den Ungläubigen

aber wird nichts helfen, sie werden Gefährten des Höllenfeuers und ewig darin bleiben. Gott ist nicht ungerecht gegen sie, vielmehr sie selbst sind ungerecht gegen sich. O ihr Gläubigen, schliesset keine Freundschaft mit Solchen, die nicht zu eurer Religion gehören; sie lassen nicht ab, euch zu verführen und wünschen nur euer Verderben. Sehet nur, ihr liebet sie, aber sie lieben euch nicht. Ihr glaubet an die ganze Schrift, aber sie, wenn sie euch begegnen, sprechen sie wohl: wir glauben, wenn aber heimlich unter sich, beissen sie sich aus Zorn gegen euch in die Fingernägel. So ihr aber nur geduldig seid und Gott fürchtet, so wird ihre List euch nichts schaden, weil Gott ihr Thun übersieht. Auf Gott müssen die Gläubigen vertrauen; es gibt keine andere Hülfe als bei Gott, dem Allmächtigen, Allweisen. Ob Gott die Ungläubigen mit der Wurzel ausrotten, oder niedertreten, oder nach und nach aufreiben soll, ob er sich ihrer wieder annehmen oder ob er sie bestrafen soll, das — geht dich nichts an! Genug, sie sind Frevler! Was im Himmel und auf Erden, gehört Gott; er verzeiht, wem er will, und bestraft, wen er will. Gott ist versöhnend und barmherzig." — Hiernach löst sich, wie uns scheint, die vielverhandelte *) Frage nach der religiösen Toleranz Muhammed's einfach. Anfangs, solang er nur den heidnischen Landsleuten gegenüberstand, sah er in den Christen und Juden fast ganz nur Glaubensgenossen und Verbündete. Als aber diese nicht eben so geneigt waren, ihn als Ihresgleichen anzuerkennen, als sie seine prophetische Mission bezweifelten und ihre specifischen Glaubensdifferenzen in Vordergrund stellten gegen das Gemeinschaftliche des monotheistischen Gottesglaubens, da änderte er gleichfalls seine Ansicht von ihnen und betrachtete sie jetzt als Ungläubige, die von dem wahren gemeinsamen Glauben abtrünnig geworden seien. Als Vertreter dieses letztern betrachtete er zwar auch jetzt noch nicht bloss den vormosaischen Abraham, sondern auch die Gründer des Judenthums und Christenthums; aber wenn ihm auch Moses

*) Z. B. von Meier in einem Aufsatz der Hilgenfeld'schen Zeitschrift 1858, wo mir aber die Sache ziemlich einseitig behandelt zu sein scheint.

und Jesus wahre Propheten schienen, so schienen ihm die Juden und die Christen nur um so mehr von der wahren Lehre ihrer eigenen Propheten abgefallen zu sein und die reine Offenbarung derselben verfälscht zu haben, die Juden durch die Satzungen der Thora, z. B. die Speisegebote, die Christen durch die Vergötterung des menschlichen Propheten Jesus. Je mehr nun im Verlauf der nächsten Jahre nach der Hedschra der Widerstand der heidnischen Gegner gebrochen wurde, der der Juden und Christen aber sich verschärfte, desto mehr erblickte Muhammed natürlicherweise in diesen die verstocktesten Ungläubigen und so schlug die anfängliche Stellung zu ihnen allmählig in's Gegentheil um. Und wenn Muhammed am Schluss der angeführten Stelle aus der dritten Sure die Seinigen noch als die unschuldig Angegriffenen zur Geduld und zum Vertrauen auf Gott ermahnt, so änderte sich auch diess alsbald nach den ersten grösseren Erfolgen der moslemitischen Waffen. Wie schon in dieser Stelle der Zorn Gottes über die, welche die Zeichen Gottes hartnäckig leugnen (d. h. die prophetische Mission des Muhammed nicht anerkennen), verkündigt wird, so lag es sehr nahe, dass die Gläubigen, sobald sie sich dazu stark genug sahen, sichselbst als die dienenden Werkzeuge dieses göttlichen Zorns über die Ungläubigen betrachteten, d. h. dass sie mit dem Schwert ihrem Glauben den Weg zu den Völkern bahnten. Man wird kaum leugnen können, dass diess in der Konsequenz der von Muhammed selbst aufgestellten Prinzipien lag, wie er ja auch mit dem blutigen Vorgehen gegen die Juden selbst den Anfang gemacht hat.

Es liegt nicht in unserer Aufgabe, die Kämpfe zu beschreiben, welche zunächst zur Eroberung Meckas (630 p. C.) und damit zur Bekehrung des ganzen arabischen Volks führten, dann aber auch sofort die Grenzen des arabischen Volks überschritten und die Ausbreitung des Islam in Asien, Afrika und Europa erzwangen. Zwei Jahre nachdem durch die Eroberung Meckas die Bekehrung seines Volks gesichert war, starb Muhammed, 632 p. C. Sein Leben war in den letzten zehn Jahren, seit der günstigen Wendung seiner Sache zu Medina, nicht mehr so ganz fleckenlos, wie vorher in der Zeit der Trübsal. Während er mit Chadidscha bis zu ihrem

Tod glücklich gelebt hatte, heirathete er jetzt eine Frau um die andere und konnte nicht einmal mit seinem reich besetzten Harem sich begnügen, sondern warf sein begehrliches Auge auch auf fremde Frauen; die Geschichte mit der Zainab, der Frau seines Adoptivsohns, die dieser verstossen musste, weil sie dem Muhammed gefallen hatte, ist mehr als bedenklich; und auch sonst fehlt es nicht an anstössigen Haremsanekdoten in seinem Leben während jener Zeit. Und während er sonst Milde und Grossmuth gezeigt hatte, liess er in jenen Jahren mehrmals von niederer Leidenschaft, Hass und Rachsucht, sich hinreissen und gab grausame Blutbefehle; auch mehrere Fälle politischen Meuchelmords hat er sich zu Schulden kommen lassen. Diess sind nun freilich lauter Dinge, für welche wir die sittlichen Begriffe seines Volks und seiner Zeit, ja den semitischen Charakter überhaupt mehr, als seinen persönlichen Charakter verantwortlich machen müssen; wir dürfen uns dabei wohl erinnern, dass auch mehrere Gottesmänner des alttestamentlichen Offenbarungsvolks an ganz denselben Fehlern litten; freilich tritt bei Muhammed noch Das erschwerend hinzu, dass er theils das Unrechte solcher Handlungsweisen gar nicht einsah, theils, wo sie bei Andern Anstoss erregten, sie durch kluge Offenbarungen, die er erhalten zu haben vorgab und veröffentlichte, zu rechtfertigen suchte. In solchen Fällen ist es allerdings schwer, nicht an eine mehr oder weniger wissentliche Unlauterkeit zu denken. Ueberhaupt wurden die Offenbarungen, die er in der Medinischen Zeit gab, durchweg viel reflektirter, in der Form künstlicher und dem Inhalt nach oft raffinirt klug, den Umständen trefflich angepasst. Und gleichwohl geben sie sich stets als direkte Rede Gottes, viel konsequenter als die Reden der alttestamentlichen Propheten, in welchen das sprechende Subjekt bald Gott, bald das menschliche Ich ist. Man hat an dieser Redeform des Koran schon grossen Anstoss genommen und sie als gotteslästerlichen Betrug verurtheilt. Das war nun aber offenbar falsch. Man muss sich erinnern, dass Muhammed die Idee der Prophetie, in ihrem Unterschied vom Wahrsagen, aus dem Judenthum entnommen hat; was war natürlicher, als dass er auch die den alttestamentlichen Propheten geläufige Form, welche Gott selbst direkt redend einführt,

annahm? Hatte er Anfangs noch den Engel Gabriel gesehen und gehört, so war ja der Schritt nicht so gross, dass er nun Gott selbst sprechen zu hören glaubte. Gewiss nehmlich hat er das Anfangs geglaubt, so gewiss als er in seinen Visionen früher Anfechtungen böser Geister, nachher Engelsbesuche zu haben überzeugt war und so gewiss als er in der grossen visionären Himmelsreise Gott selbst auf seinem höchsten Thron erblickte und von ihm sich als Propheten begrüssen hörte. Hat diess Alles innere, psychologische Wahrheit (im oben ausgeführten Sinn), so war Muhammed auch im Grunde wohl berechtigt, zum Ausdruck dessen, was ihm in jenen visionären Zuständen und Verzückungen sich innerlich aufdrängte, die Redeform zu wählen, nach welcher Gott das allein und direkt redende Subjekt ist; es ist ja auch in Wahrheit bei solchen psychologischen Zuständen die freie und selbstbewusste, ihrer Aktionen mächtige Thätigkeit des Ich ganz in Hintergrund gedrängt von dem überströmenden Gemüths- und Phantasieleben und erst wenn diese Hochfluth sich wieder mehr verzogen hat, tritt die Reflexion hinzu, um die noch nachwirkenden Bewegungen des Innern zum Ausdruck im Wort zu bringen. Dass die wörtliche Redaktion seiner Gottesoffenbarungen von ihm selber sei, hat Muhammed nie verhehlt, was auch schwer gewesen wäre, da sie in ziemlich künstliche (wenn auch nichts weniger als künstlerische) Reime gebracht waren. Wenn nun so im Allgemeinen die Einführung Gottes als des redenden Subjekts gerechtfertigt ist einmal durch den Vorgang der alttestamentlichen Propheten und dann durch die Natur der psychologischen Zustände, aus welchen die meisten dieser Offenbarungen wenigstens in den früheren Jahren bei Muhammed hervorgegangen sind, so soll doch andererseits freilich nicht geleugnet werden, dass er diesen Styl auch dann beibehielt, wenn derselbe nicht auf die besprochene Art psychologisch motivirt war, wenn vielmehr die Offenbarung ganz und gar, nach Form und Inhalt, nur das Produkt kühlen Raisonnements war; denn dass diess bei vielen der späteren Offenbarungen der Fall ist, lässt sich nicht bezweifeln. Zu entschuldigen ist aber auch diess; war jene Redeform einmal der officielle Offenbarungsstyl, so ist ja sehr natürlich, dass

er schon um der Konsequenz und Gleichartigkeit willen beibehalten wurde, auch wo der Grund dazu wegfiel; es ist das kaum anders zu beurtheilen als die Phraseologie unseres Konversationsstyls, wo ja die Unächtheit der kursirenden Phrasen darum schon unschuldig ist, weil Jedermann sie kennt. Und diess letztere, das Verständniss des eigentlichen Sinns jener prophetischen Phraseologie, war ja wohl ohne Zweifel auch bei den Zeitgenossen Muhammed's die stillschweigende Voraussetzung, unter welcher die Anklage auf Betrug mit böslicher Absicht hinfällig wird. Später freilich hat die Anfangs harmlose Form zu viel Tollheiten geführt (— wo wäre diess nicht der Fall?!). — Und so kommen wir auf das Urtheil hinaus: dass in Muhammed ein reiches religiöses Leben mit einer bei aller Abhängigkeit von äussern Einwirkungen doch auch wieder originellen Frische und schöpferischen Kraft zur Erscheinung gekommen ist, diese Erscheinung aber durchaus zugleich unter dem bedingenden Einfluss seiner Volksthümlichkeit und seiner Zeit stand, wodurch sich ihr jene Schwächen und Unreinheiten beimischten, von welchen auch das wahrhaft Gute und Göttliche, sobald es in das Menschenleben hereintritt, sich nie ganz frei erhalten kann *). Zum Segen für Millionen von Menschen auf Jahrhunderte hinaus ist doch diese Erscheinung geworden, trotz jener Schwächen und Unreinheiten, ja sagen wir geradezu — wegen derselben; denn wer glauben würde, dass das Göttliche in seiner reinen Idealität auf die Menschennatur mehr wirken würde, als wenn es in die Schranken einer Volksthümlichkeit und einer Zeit eingeht und dadurch auch Schwächen und Unreinheiten sich unterwirft, der würde von Philosophie der Geschichte noch wenig verstehen!

*) Für zu hart halten wir das Urtheil seines neuesten Biographen Sprenger (I, p. 313): „Glühender Enthusiasmus gepaart mit gemeiner Schlauheit, reine Aufopferung für einen höheren Zweck mit niedriger Selbstsucht, Nachgiebigkeit, ja Abhängigkeit von Andern mit Zähigkeit und Hinterlist, und Hingebung mit Verrath: Diess sind einige der widersprechenden psychischen Symptome der Krankheit, an der Muhammed litt.“

10. Kapitel.

Das Dogma und die Mystik des Islam.

Nach dem ältesten arabischen Religionsgeschichtsschreiber Ibn Hazm aus Cordova, ca. 1060 p. C., sind die Hauptsekten des Islam folgende vier: Shyiten und Charigiten, Morgiten und Motaziliten; bei den beiden ersten trat die politische Seite in den Vordergrund, die beiden letzten sind rein religiöse, theologische Parteien. Die beiden ersten Parteien bildeten sich 645—55 p. C., also 13 — 25 Jahre nach Muhammed's Tod schon, während der Kämpfe zwischen den Ommajaden und Aly, dem Schwiegersohn Muhammed's, um das Chalifat. Die Shyiten waren treue Anhänger Aly's, den sie fast abgöttisch verehrten; Manche erkannten in ihm den erwarteten Messias der Juden, Andere eine der fortgehenden buddhistischen Inkarnationen der Gottheit in Menschengestalt, worüber unten Näheres. Während die Shyiten meist aus Persern und sonstigen Nichtarabern sich verstärkten und die dem persischen Volk eigenthümliche sklavische Vergötterung ihrer Fürsten auf's Aeusserste trieben, vertraten die Charigiten, die mehr aus arabischen Elementen zusammengesetzt waren, eine dem arabischen Beduinencharakter entsprechendere demokratische Richtung, indem sie jedem ungerechten Fürsten (Imam) den Gehorsam aufzukündigen für heilige Pflicht erklärten. Etwas später fällt die Entstehung der Morgiten und Motaziliten; erstre entstanden in der zweiten Hälfte des ersten, letztre in der ersten Hälfte des zweiten islamitischen Jahrhunderts. Die Morgiten, deren Name „die Hoffenden“ bedeutet, bildeten eine praktische Reaktion gegen die trostlose Weltanschauung und Höllenangst, welche schon kurz nach Muhammed immer mehr und mehr ein charakteristisches Merkmal des Islam wurde, als nothwendige Folge des Schreckensapparats des Koran und der Theorie von der Willkühr Gottes in Beseligung oder Verdammung der Menschen. Die Morgiten fassten Gott milder und das Menschenloos weniger trostlos auf; sie lehrten, dass Gott die Sünden vergebe, wo nur die rechte religiöse Gesinnung, der reine innige Glaube sei; auf diese und nicht auf einzelne äussere Thaten komme es beim Weltgericht an;

ausserdem lehrten sie allgemeine Apokatastasis wenigstens für die Moslems, keiner von diesen werde ewig in der Hölle bleiben. Die Differenz zwischen ihnen und den Orthodoxen, den Anhängern der richtigen Ueberlieferung (Sunna), gieng aber nicht sehr tief und führte nie zum Schisma. Viel wichtiger waren die von den Morgiten ausgegangenen Motaziliten (d. h. Dissidenten), deren Stifter Wasil Ibn Ata 750 p. C. war. Sie sind die Rationalisten des Islam, welche auf allen Hauptpunkten die Autorität des sunnitischen Dogmas bekämpften oder doch mit der Vernunft zu vermitteln suchten. Ihre Opposition richtete sich gegen die Lehre von der Göttlichkeit des Koran, das Fundament der Autorität, woran sich als Konsequenz anschloss die Bestreitung der Unfehlbarkeit und der Sündlosigkeit des Propheten Muhammed; in der materialen Dogmatik vertheidigten sie die menschliche Willensfreiheit und die Gerechtigkeit der göttlichen Vergeltung gegenüber der unbedingten Prädestination des orthodoxen Systems; ferner stellten sie dem groben Anthropomorphismus des letztern eine reinere, geistigere Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes entgegen; und endlich wichen sie auch in der Eschatologie vom Dogma der herrschenden Schule ab. Die Ansichten dieser Rationalisten waren schon in der Mitte des zweiten islamitischen Jahrhunderts weit verbreitet und als auf die bigotte Dynastie der Ommajaden die der freisinnigen Abbasiden folgte, wurden sie sogar zur herrschenden Partei und ihre Hauptlehre, dass der Koran erschaffen d. h. nicht göttlicher Natur sei, wurde zum Staatsdogma erklärt. Es war diess der Sieg der Vernunft über den Autoritätsglauben, das Denken war damit freigegeben. In diese Zeit fällt die freilich nur kurze Blüthe der arabischen Philosophie; das Studium der Naturwissenschaften und griechischen Philosophen wurde eifrig betrieben und am Hofe zu Bagdad herrschte eine ganz freigeistige Richtung; ja es wurden in den öffentlichen Schulen Disputirübungen gehalten, an welchen sich nicht nur Muhammedaner aller Sekten, sondern auch Juden und Christen, Parsen (Feueranbeter), Materialisten und Atheisten betheiligten und jeder Theil seine Ansichten vertheidigte, „ohne sich auf andere Gründe zu berufen als solche, die aus der Vernunft des Menschen genommen sind“ — zum grössten

Aergerniss eines orthodoxen spanischen Muselmanns, der diess mitangesehen und erzählt hat*). Allein diese Herrschaft der Motaziliten dauerte nicht lange. Sie hatten ihre Stütze nur in den höheren, gebildeten Ständen, wogegen das niedere Volk am orthodoxen Dogma festhielt; zudem waren sie so unklug, gegen ihre orthodoxen Gegner schroff vorzugehen, sogar durch Gewaltsmassregeln denselben zum Nimbus des Martyriums zu verhelfen. Als nun um die Mitte des neunten christlichen Jahrhunderts ein Usurpator durch die Prätorianer sich des Chalifenthrons bemächtigte und zu seiner Stütze die Volksmasse zu gewinnen suchte, gelang es der Orthodoxie mit Leichtigkeit, durch ein Bündniss mit dem neuen Herrscher die Oberhand über ihre Gegner zu gewinnen. Gleichwohl bestand auch jetzt die motazilitische Schule in Bagdad fort und erfreute sich grossen Zulaufs. Auch die Orthodoxie war daher genöthigt, auf ihre Prinzipien Rücksicht zu nehmen und so ward aus der Apologetik unter der Hand eine vom Rationalismus stark tingirte Vermittlungstheologie, welche denn auch die Richtung der islamitischen Dogmatik für immer bestimmte. Ein Hauptvertreter dieser Richtung war Ashary (im zehnten christlichen Jahrhundert), welcher, selbst früher eifriger Motazilit und Schüler des berühmten rationalistischen Lehrers Gobbay, später zu den Altgläubigen übergieng und die Lehre seiner früheren Parteigenossen mit um so grösserem Nachdruck bekämpfte, als er in der Schule der Motaziliten die hier stark ausgebildete scholastische Dialektik erlernt hatte. Freilich konnte es nicht fehlen, dass das Dogma unter seiner dialektischen Begründung und Formulirung auch Manches von seiner alten Schroffheit verlor. Nächst Ashary wurde Ghazzaly (im elften christlichen Jahrhundert) epochemachend, indem er das orthodoxe Dogma zum Abschluss brachte, im Wesentlichen an die Ueberlieferung sich haltend, so jedoch, dass er zugleich durch Verbindung der Scholastik mit der Mystik dem Dogma tieferen religiösen Gehalt einzupflanzen und die extravagante mystisch-theosophische Richtung in das Bette der kirchlichen Strömung einzudämmen wusste.

Wir geben zunächst einen Ueberblick über die Ge-

*) S. Kremer, a. a. O. p. 241 f.

schichte des Dogmas, wie es im Streit zwischen Motaziliten und Orthodoxen sich bildete, um nachher noch auf die Mystik und Theosophie des Islam zu reden zu kommen.

Die ihm gewordenen Offenbarungen hatte Muhammed jedesmal gleich nachher aufgezeichnet und diese fliegenden Blätter hatte er Koran genannt, d. h. Lesung, sei es mit Bezug auf die Abfassung derselben, sofern die Reproduktion und Redaktion der Offenbarungen als ein innerliches Recitiren oder Lesen (auch sonst) erscheint; oder mit Bezug auf die Bestimmung zum Vorlesen für die Gläubigen. Das Dogma über den übernatürlichen Ursprung des Koran hat folgenden Grund. Die Gegner des Propheten hatten von ihm oft eine göttliche Beglaubigungsschrift verlangt von ähnlicher Art wie die Thora, die dem Moses gegeben worden sei. Anfangs verhielt er sich dagegen ablehnend, indem er theils darauf hinwies, dass den Juden ihre Thora doch nur Anlass zur Meinungsverschiedenheit geworden sei, theils aber auch die Befürchtung aussprach, sie würden, auch wenn ihm Gott ein Buch auf Pergament herabschickte, doch nicht glauben, sondern dasselbe für Betrug erklären*). Da aber „die Ungläubigen sowohl unter den Schriftbesitzern als unter den Heiden nicht nachgeben wollten, bis der verlangte Beweis erschiene", so fand sich folgende Offenbarung ein: „Wir haben den Koran hinabgesandt in der Nacht des Fatums; das ist die Nacht, wo der Engel und der heilige Geist auf Befehl Gottes hinabsteigen und Heil herrscht bis zum Aufgang des Morgenroths. — Beim offenbaren Buche schwören wir, dass wir einen arabischen Koran daraus gemacht haben, damit ihr es verstehen könnet; der bei uns aufbewahrte Urtext ist wahrlich erhaben und weise. Allah streicht, was er will und lässt stehen, was er will, bei ihm ist der Urtext." Hiernach besteht also ein himmlischer Urtext (eigentlich: „Mutter des Buchs"), von welchem der irdische Koran eine Kopie ist. Auch die Thora der Juden und das Evangelium der Christen sind Kopieen von diesem selben Urtext (daher beide unter dem Begriff der „Schriftbesitzer" zusammengefasst werden), aber sie sind theils unvollständig, theils gefälscht, während der Koran die einzig treue Kopie ist. Aus

*) Sprenger, II, p. 450—460. 288 ff.

dieser Lehre vom himmlischen Urtext des arabischen Koran bildete sich zunächst (schon sehr frühe) die Legende, dass Muhammed alljährlich einmal mit dem Engel Gabriel eine Kollationirung seines Korans mit dem himmlischen Originaltext veranstaltet habe. Und da es in einer Sure heisst, der Koran sei „ein glorreicher Psalter, geschrieben auf einer wohl bewahrten Tafel", so fabelten die Theologen bald auch über die Qualität dieser himmlischen Tafel; und bald darauf trieb die abgöttische Verehrung des Buchs, das die Basis des Autoritätsglaubens war, zu dem Satze, dass der Koran unerschaffen sei, also nicht zu dem Geschöpflichen gehöre, sondern die Natur und Würde des ewigen Gottes selbst besitze. Indem die Motaziliten dem entgegenstellten, dass der Koran erschaffen sei, wollten sie damit die endliche Beschränktheit, die auch diesem Buche wie allem Geschöpflichen anhafte, anerkannt wissen, wie sie denn auch direkt die Unübertrefflichkeit und Unfehlbarkeit des Koran leugneten. Ashary und seine Schule vermittelte in der Weise, dass sie die Ewigkeit des Koran nur für den himmlischen Urtext gelten liessen, das irdische Buch aber hievon unterschieden als eine menschlich vermittelte Darstellung jenes göttlichen Urtexts, welche als solche nicht selbst und unmittelbar den Charakter der Göttlichkeit in Anspruch nehmen könne. Allein die orthodoxe Reaktion blieb bei diesem annehmbaren Vorschlag nicht stehen, sondern bei Gefahr der Todesstrafe musste man glauben, dass der Koran in seiner Gesammtheit, wie er sich zwischen den beiden Deckeln des Einbands vorfinde, und bis auf die einzelnen Buchstaben und Laute ewig für sich bestehe als Gottes selbsteigenes Wort, das dem Propheten durch Inspiration mitgetheilt worden; ja einige fromme Eiferer glaubten diese unmittelbare Göttlichkeit selbst auf den Einband und das Futteral des Koran ausdehnen zu müssen; die wissenschaftliche Kritik aber, mochte sie auch noch so bescheiden sich auf blosse Lesarten beschränken, wurde als Gotteslästerung mit dem Tode bestraft*). Man hatte damit nur die letzten Konsequenzen des Autoritätsstandpunkts mit orientalischer Ungenirtheit praktisch gezogen. Bei den Nichtarabern, die der Mehrzahl nach den arabischen Koran nicht

*) Kremer, p. 249.

verstanden, war er nur um so mehr Gegenstand blinder, fetischistischer Vergötterung und man fühlte durchaus kein Bedürfniss, ihn in die Landessprache zu übersetzen; die Theologen hätten diess auch nicht gerne gesehen; erst in unserm Jahrhundert wurden, und zwar in Indien, persische und indische Koranübersetzungen gedruckt. Es hängt damit zusammen, dass überhaupt die Sprache des Gebets und Gottesdiensts bei allen Moslimen die arabische blieb, also eine allen Nichtarabern unverständliche, was freilich sehr geeignet war, das sinnlose Sichunterwerfen unter eine unverstandene Autorität zu befördern. Endlich sei hier noch bemerkt, dass die Motaziliten sich der Fessel des Buchstabens durch die Schleichwege der allegorischen Exegese zu entledigen suchten, wogegen aber die Vertreter des überlieferten Dogmas stets heftigen Protest erhoben, obgleich sie selbst auch in manchen ihrer Lehrbestimmungen vom Buchstaben des Koran nicht unbeträchtlich abwichen.

Mit der Autorität des Koran hängt die seines menschlichen Urhebers, des Propheten Muhammed unzertrennlich zusammen. Auch hierüber bildete sich daher bald ein Dogma. Muhammed hatte die Idee der Prophetie aus dem Judenthum resp. Judenchristenthum entnommen; schon der Name: Naby ist nicht arabisch, sondern hebräisch. Er hatte auch die Grundzüge einer Theorie über die Würde der Propheten entworfen und eine Liste von alt- und neutestamentlichen Persönlichkeiten zusammengestellt, die er als Propheten ansah. Das Auszeichnende eines Propheten besteht hiernach darin, dass ihm durch besondere Erleuchtung der Inhalt des im Himmel aufbewahrten Buchs (des Urtexts des Koran) ganz oder theilweise, mehr oder weniger deutlich mitgetheilt wird; auf dieser Mittheilung „des Buchs“ beruht die geistliche Herrschaft und das Prophetenthum. Dass die Erfinder dieser Theorie der jüdischen Nationalität angehörten, geht daraus hervor, dass Muhammed Anfangs noch, in offenbarer Abhängigkeit von den Kreisen, aus welchen ihm diese Theorie zugekommen war, das Prophetenthum als einen in der Familie Noah-Abraham erblichen Adel betrachtete. Dass es aber näher judenchristliche Quellen waren, ist wohl mit Sicherheit daraus zu schliessen, dass unter den aufgezählten Propheten

Jesu ein ganz hervorragender Rang zugesprochen wird: der übernatürlich Erzeugte erhält durch ein weiteres Wunder sogleich nach seiner Geburt Sprache und ruft aus: „Ich habe das Buch erhalten und bin zum Propheten ernannt worden!“ Es stimmt das genau mit der sonst bekannten Christologie der Nazaräer, einer uralten judenchristlichen Sekte, die sich von Palästina und Syrien aus auch nach Arabien verzweigte, sodass wir durchaus berechtigt sind, zwischen ihnen und Muhammed's Prophetentheorie einen historischen Zusammenhang zu vermuthen*). Die Ueberleitung dieses in der Familie Noah-Abraham erblichen Prophetenadels auf Muhammed hätte nun zwar durch Ismael, den Stammvater der Araber, vermittelt werden können; allein Muhammed machte hiezu nirgends Anstalten; sondern er liess späterhin, als seine Stellung zu den Juden sich überhaupt geändert hatte, jene Lehre einfach fallen d. h. er ignorirte sie, ohne sie ausdrücklich zurückzunehmen, und erklärte nunmehr die Würde der Propheten überhaupt und die seinige speciell für eine Gabe der göttlichen Gnade zur Belohnung menschlichen Glaubens und Gehorsams**). Hiernach erscheint zwar die Prophetie als eine supranaturale Begabung, aber die Person des Propheten ist durchaus in die gleiche Linie mit andern Menschen gestellt, sie ist nicht von Haus aus höher begabt oder gar specifisch von allen andern Menschen unterschieden, sondern das specifische Privilegium kommt ihr erst im Verlaufe des Lebens und als Belohnung für eigene Tugend zu. Trotz dieser nüchternen Ansicht Muhammed's selbst bildete sich bald nach seinem Tode immer allgemeiner die Ueberzeugung aus von geheimnissvollen übernatürlichen Eigenschaften der Person jedes Propheten und zumeist des höchsten unter ihnen, Muhammed's. Es wurde gelehrt***), dass die Propheten vor den übrigen Menschen geistige Vorzüge besitzen, die in ihrer Natur begründet und ihnen anerschaffen, nicht aber erst erworben oder durch ascetische Uebungen gewonnen sind. Ihr Körper zwar entspricht ganz der allgemeinen Menschennatur, geistig aber gleichen sie den Engeln; denn wenn ihr Inneres

*) S. Sprenger, II, p. 254 f.
**) A. a. O. p. 265.
***) S. Kremer, p. 150 ff.

ebensowenig frei wäre von der Menschennatur, wie ihr Aeusseres, so würden sie nie im Stande sein, mit den Engeln zu verkehren. Ihre Seelen sind daher rein von Gebrechen und Mängeln; sie sind infallibel in Allem, was das Himmelreich, die Schöpfung, die Namen Gottes, die grossen Wunder Gottes, die jenseitige Welt, die Anzeichen der Stunde des jüngsten Gerichts, die Zustände der Seligen und Verdammten betrifft, indem diess Alles Dinge sind, die nur aus unmittelbarer göttlicher Inspiration erkannt werden können. In weltlichen Dingen sind sie zwar im höchsten Grade erfahren, aber nicht absolut infallibel, indem sie ihr Sinnen und Denken weniger auf die irdische als auf die jenseitige Welt richten. Was insbesondere Muhammed betrifft, so ist anzunehmen, dass er schon im Zustande der Kindheit, bevor ihm noch die prophetische Mission verliehen ward, infallibel war in Allem, was die Erkenntniss Gottes und seiner Eigenschaften betrifft. Und ebenso wie die Infallibilität bildet die Sündlosigkeit des Propheten für das fromme Gemeinbewusstsein der Gläubigen die unveräusserliche Voraussetzung; nur über das Wie? und Wieweit? der Sündlosigkeit wurde gestritten. Die Motaziliten leugneten die unbedingte Sündlosigkeit Muhammed's und wollten dieselbe theils nur verstanden wissen als Freiheit von gröberen Sünden, theils beschränkten sie dieselbe wenigstens auf die Zeit nach seiner Berufung zum Propheten, wogegen sie für die Zeit vor seiner Berufung Irrthum und Sünde als möglich nicht nur, sondern auch als wirklich behaupteten. Sie hatten hiefür in der That auch die Geschichte und das Selbstzeugniss des Propheten auf ihrer Seite. Die Thatsache, dass der Prophet in seiner Jugend den heidnischen Kultus mitgemacht hatte, war für die orthodoxe Theorie ein schlimmer Stein des Anstosses, den man nur durch nichtssagende Legenden zu vertuschen suchen konnte. Und wenn in der 93. Sure, wo der Engel Gabriel dem angefochtenen Muhammed die göttlichen Gnadenerweisungen vorhält, gesagt ist: „Hat Gott nicht, da du doch irrtest, dich gebracht auf's rechte Geleise?“ so wurde diess „Irren“, das sich selbstverständlich auf den früheren heidnischen Glauben Muhammed's bezieht, von den orthodoxen Exegeten im eigentlichen Sinn genommen und

auf einen Vorfall gedeutet, wo der junge Muhammed sich einmal in der Wüste verirrt habe! Auch fanden motazilitische Moralisten, dass der Prophet für einen Heiligen doch allzuviele Frauen gehabt und mit ascetischer Enthaltsamkeit es zu lax genommen habe. Doch was wollten alle diese kritischen Zweifel besagen gegenüber den Forderungen des religiösen Bewusstseins, das um so entschiedener auf die unbedingte Sündlosigkeit des Propheten dringen musste, je mehr man in ihm nicht nur den ersten Lehrer der Wahrheit, sondern den fortwährenden Fürsprecher bei Gott erblickte. Am jüngsten Gericht, so glaubte man, wenn der Zorn Gottes über die sündige Welt ergeht, da werden die Menschen hülfesuchend von einem Propheten zum andern gehen und keiner darf es wagen vor Gott zu treten, ausser allein Muhammed; zu dem wird Gott sprechen: erhebe dein Haupt und bitte, thue Fürsprache, auf dass ich dir gewähre! und er bittet dann: o Herr, mein Volk! o Herr, mein Volk! Da erlaubt ihm Gott, soviel er will von den Seinigen zur Paradieses-Pforte einzuführen Da nach dieser Vorstellung die Entscheidung über die künftige Seligkeit nicht mehr an der Lehre des Propheten, an der durch seine Person nur vermittelten Gottesoffenbarung hieng, sondern an seiner Person selbst und unmittelbar, so ist sehr begreiflich, dass das Seligkeitsinteresse der Gläubigen in der Hochstellung dieser Person sich nicht genug thun konnte; allen Verstandesbedenken tritt da das Pathos des um seine Seligkeit besorgten Gemüths mit einer Reizbarkeit, die keinen Widerspruch duldet, entgegen. Zwar versuchte Ashary die Forderung des frommen Bewusstseins mit der verständigen Betrachtungsweise auch hier zu vermitteln, indem er mit scharfer Dialektik unterschied zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit des Sündigens; die erstere habe zur menschlichen Natur des Propheten gehört, aber zugleich sei ihm von Geburt aus eine wirksame Anlage zur Enthaltung von der Sünde angeschaffen gewesen und indem diese Anlage theils durch fortgehende göttliche Einwirkung (Inspiration), theils durch die Uebung des eigenen freien Willens gestärkt worden sei, so sei die natürliche Möglichkeit des Sündigens nie zur Wirklichkeit geworden, in Wirklichkeit sei also der Prophet vollkommen sündlos ge-

blieben und zwar infolge göttlicher Gnade und eigener Freiheit zumal*). Allein während diese dialektischen Vermittlungsversuche auf die gelehrten Kreise beschränkt blieben, wucherte im Gemeindebewusstsein das Dogma von der Person des Propheten immer üppiger und wurde von der phantastischen Vorstellung in allen möglichen Variationen ausgesponnen. Man erzählte immer zahlreichere und kühnere Wunder, insbesondere wurde das Haupt- und Cardinalwunder der Himmelsreise, welches den Grund- und Eckstein aller islamitischen Apologetik zu bilden pflegt, immer mährchenhafter ausgeschmückt. Dann suchte man auch die Sündlosigkeit weiter zurück zu begründen; der Engel Gabriel, fabelte man, habe dem Kind im Mutterleib einen Tropfen schwarzen Bluts, den Antheil des Satan an ihm, aus der Brust genommen, sein Herz gewaschen und es mit Weisheit und Gerechtigkeit erfüllt ihm wieder eingesetzt. Man gerieth endlich auf Theorieen, welche an eine persönliche Präexistenz des Muhammed nahe anstreifen: Das in Muhammed erschienene Licht sollte als eigene Hypostase schon vor Adam's Erschaffung bei Gott existirt haben, dann in die Lenden Adam's deponirt worden und dann sofort von lauter edlen Lenden in reine Mutterschoosse übergegangen sein, bis es in Muhammed zur Erscheinung gekommen sei. Dieselbe Vorstellung wird von den überschwänglichen Shyiten so ausgedrückt: Gott senkte bei der Schöpfung in die Materie einen Funken seines eigenen Lichts und dieser Funken war die Seele des Propheten Muhammed. Zu ihm sprach Gott: „Du bist der Auserwählte, der Erkorene; in dir wohnt mein Licht und meine Leitung. Deinetwillen breite ich die Erde aus und wölbe die Himmel, setze ich Belohnung und Bestrafung ein, schaffe ich das Paradies und die Hölle.“ Dann sprach Gott das Glaubensbekenntniss aus: „Es ist kein Gott ausser Allah und Muhammed ist sein Prophet.“ So ist der sündlose Prophet hier zum letzten Endzweck und Mittelpunkt der Weltschöpfung geworden. — Es ist nicht unmöglich, dass bei dieser letzten Wendung des Dogmas Elemente der christlichen Gnosis mitwirkten, wie die Lehre der Pseudo-Klemen-

*) S. Kremer p. 156. Ich brauche wohl nicht erst an die merkwürdigen Parallelen in der christlichen Dogmengeschichte bis herab auf Ullmann und H. Weiss zu erinnern.

tinen von dem wahren Propheten, der in sieben Erscheinungsformen, zuerst als Adam, zuletzt als Jesus in der Menschheit aufgetreten sei. Die shyitische Form des Dogmas könnte vielleicht auch durch manichäische Ideen von der kosmischen Lichtgestalt Christus beeinflusst sein. Indess nachweisen wird sich das schwerlich lassen und es ist auch nicht abzusehen, warum nicht aus ähnlichen Voraussetzungen ähnliche Lehrbildungen unabhängig von einander sollten entstehen können.

Die Lehre von der Person des Propheten bildet den Uebergang von dem formalen Theil der islamitischen Dogmatik zum materialen. In diesem handelt es sich hauptsächlich um Gottes Eigenschaften, um Willensfreiheit oder Prädestination und um Eschatologie.

Die Einheit Gottes bildete von Anfang die Grundlehre des Islam. Sie wurde von Muhammed selbst immer strenger ausgebildet. Hatte er Anfangs die drei arabischen Göttinnen Allat, Uzza und Manat noch als halbgöttliche Wesen und Fürsprecherinnen bei Gott beibehalten, so nahm er das bald zurück und betonte auf's strengste die Einzigartigkeit, Unvergleichlichkeit des Einen Gottes. Sur. 21: „Gäbe es ausser Allah Götter im Himmel oder auf Erden, so würde die Weltordnung zerstört werden. Ferne sei von Allah, dem Herrn des Throns, was sie von ihm sagen. Sie sagten: „Der Rahman („Gnädige“ für: Gott) hat Kinder“ — das sei ferne von ihm! Nein, diese (die Engel) sind nur seine geehrten Diener. Allah hat keine Töchter; er steht in keiner Verwandtschaft mit dem Dschinnengeschlecht.“ Wohl gibt es auch nach Muhammed Engel und Dschinnen; aber „alle diese Wesen, die im Himmel oder auf Erden oder in seiner Nähe sind, sind in seiner Gewalt; sie sind nicht zu stolz, ihm zu dienen; sie werden zur Rechenschaft von ihm gestellt, er aber wird von Niemand zur Rede gestellt über seinen Handlungen.“ — Gegen das christliche Trinitäts-Dogma hat sich Muhammed stets entschieden abweisend verhalten und wenn er auch aus der christlichen Terminologie Einiges annahm, so verband er damit doch immer einen solchen Sinn, welcher der strengen Einheit Gottes nicht zu nahe trat. So mag der Gottesname „Rahman“ d. h. der Gnädige, immerhin von Christen entlehnt sein und bei diesen eigentlich den Erlöser bezeichnet

haben; bei Muhammed war er immer nur ein anderer Name für Gott, den Einen und Höchsten, selbst. Diess sagt er selbst auf's bestimmteste: „Allah oder Rahman ist dasselbe; auf Gott passen alle schönen Namen"; „Rahman ist der Herr der Himmel und der Erde, es gibt keinen Gott ausser ihm." Auch vom Geist Gottes oder „heiligen Geist" spricht Muhammed öfter; er hat aber darunter nicht eine dritte Person der Gottheit, sondern eine engelartige Hypostase verstanden, einen Boten Gottes (daher oft: „der treue Geist" oder auch nur „der Treue"), ganz wie diess auch in den judenchristlichen Kreisen, mit denen er in Berührungen kam, die herrschende Ansicht war. Später hat er, wohl eben in der Absicht, um nicht die Vorstellung eines Nebengottes zu veranlassen, die anfängliche Vorstellung des heiligen Geistes (in dem angegebenen Sinn) auseinandergelegt in die einer göttlichen, aber unpersönlichen Kraftwirkung (Objekt der Inspiration) und einer persönlichen, aber nicht göttlichen, sondern ganz geschöpflichen Engelhypostase, die er jetzt Gabriel nannte (eigtl.: „Kraft Gottes"), und dieser oberste Engel war nun das Subjekt der Inspiration, der vermittelnde Bote Gottes*). — Ausser der Lehre von der Einheit Gottes hatte Muhammed über das Wesen Gottes keine näheren theoretischen Bestimmungen aufgestellt; seine Eigenschaften, besonders Allmacht, Weisheit und Allwissenheit hatte er oft, aber immer nur praktisch mit paränetischer Tendenz ausgeführt. Dabei hatte er nicht nur ganz unbefangen Gotte anthropomorphistische Attribute, wie Hören und Sehen, Sitzen und Greifen, auch Hände und Gesicht beigelegt, sondern er hatte in seinen Visionen auch Gott leibhaftig gesehen, wie er sich auf zwei Bogenlängen Entfernung zu ihm herabliess, ein andermal, wie er auf dem Thron sass und ihn zu sich treten liess; und einmal sah er Gott gar als bartlosen Jüngling mit gekräuseltem Haar und reichlichem Haarwuchs und zwei goldenen Sandalen an den Füssen. Es lässt sich von dem Bildungsstand der ältesten Gläubigen erwarten, dass sie an solchen Anthropomorphismen nicht nur keinen Anstoss nahmen, sondern

*) Man sehe über diesen Punkt die scharfsinnige Untersuchung von Sprenger, II, p. 229—235.

dieselben sogar mit Vorliebe festhielten und noch vergröberten. Diese grobsinnlichen Vorstellungen suchten nun die Motaziliten zu vergeistigen; und zwar giengen sie dabei sehr prinzipiell zu Werke: ihr Stifter Wasil fand schon die Vielheit der Attribute im Widerspruch stehend mit dem strengen Begriff der Einheit Gottes: Wenn man in Gott ewige Eigenschaften annimmt, so ist das soviel als mehrere Götter annehmen, denn wer einen Begriff und seine Eigenschaften als ewig anerkennt, setzt zwei Götter. Die Dialektik dieses Dogmas führte zu ganz ähnlichen Bestimmungen, wie innerhalb der christlichen Dogmengeschichte Augustinus und Schleiermacher sie aufgestellt haben: Es kommen Gotte Eigenschaften nur in der Weise zu, dass jede Eigenschaft zugleich sein (ganzes) Wesen ist, Gott also allwissend ist durch das Wissen, dieses aber sein Wesen selbst ist. Oder man leugnete die Realität der göttlichen Eigenschaften, liess sie aber als Erscheinungsformen (modi) seiner Wirksamkeit gelten, sodass also ihre Unterschiede unter einander nicht in Gott, sondern in der Verschiedenheit der Welt, in welcher und auf welche er wirkt, schliesslich eigentlich nur in der Verschiedenheit der menschlichen Betrachtungsweise begründet ist*). — Ashary nahm eine mittlere Stellung ein zwischen der völligen Negation der Attribute Gottes und dem Anthropomorphismus. Er lehrte, dass Gott wissend sei durch das Wissen, allmächtig durch die Allmacht, lebendig durch das Leben, wollend durch den Willen; seine Attribute seien ewig, in seinem Wesen bestehend, ohne dass man doch sagen könnte, sie seien er, noch auch: ein anderes als er. Zur orthodoxen Lehre wurde diess: Gottes Attribute sind real, aber völlig anderer Art als die entsprechenden Attribute der Geschöpfe; er weiss nicht, wie unser Wissen, denn sein Wissen ändert und vermehrt sich nicht durch das wechselnde zeitliche Geschehen, sondern die Veränderung kommt nur auf Seite des Geschaffenen. So ist auch Gott ein Gegenstand, nicht wie andere Gegenstände, denn er ist ohne Substanz und ohne Accidenz, für ihn gibt es keine Grenze und keinen Gegensatz, wie kein Homogenes und Gleiches. Die Attribute, welche Gotte im Koran beige-

*) S. Kremer, p. 31 f.

legt werden, wie Antlitz, Hand, Seele, Zorn oder Wohlgefallen u. a. sind also einfach anzunehmen, ohne dass das Wie? begriffen werden könnte; umgedeutet dürfen sie nicht werden. Es ist auch hier die Art der orthodoxen Dogmatik, den Knoten dadurch zu zerhauen, dass sie die entgegengesetzten Anschauungsweisen neben einander stellt und die Frage nach der Denkbarkeit verbietet.

Mit den Attributen der Allmacht und Allwissenheit (Vorauswissen) hängt die Frage nach der Prädestination (Vorausbestimmen) im Verhältniss zur Willensfreiheit enge zusammen. Muhammed hatte hierüber keine feste Theorie aufgestellt; es kommen im Koran ebensowohl Stellen vor, in welchen die Freiheit des menschlichen Willens vorausgesetzt ist, als solche, in welchen alles Geschehen durch ewigen göttlichen Rathschluss zum voraus bestimmt erscheint. Und diess letztre wurde zur herrschenden Ansicht; man glaubte der schlechthinigen Erhabenheit Gottes über alles Endliche etwas zu vergeben, wenn man seinen Allmachtswillen nicht als die einzige und unbedingte Ursache alles Geschehens betrachtete; und freilich dachte man diesen Willen auch nicht durch seine eigene Vernünftigkeit bestimmt, in sichselbst und durch sichselbst gesetzlich geordnet, sondern man verwechselte seine Unabhängigkeit von aussen mit schlechthiniger Gesetzlosigkeit und dachte also Gott in Analogie der orientalischen Despoten als einen mit blinder Willkühr die Geschicke der Menschen, ihr Wohl oder Wehe verhängenden Autokraten. Der moralische Rationalismus der Motaziliten wandte sich hauptsächlich gegen dieses Dogma. Wasil lehrte, dass die Handlungen der Menschen vollkommen frei seien, jeder sei Herr seiner Entschlüsse und trage dafür auch die volle Verantwortlichkeit; nur nach diesen seinen freien Thaten könne er auch von Gott beurtheilt werden. Gott habe, lehrte ein Nachfolger Wasil's, gar nicht die Macht, böse Handlungen der Menschen zu bewirken, ebensowenig, wie er im jenseitigen Leben Lohn und Strafe nach Willkühr bestimmen könne; denn das einzige Mass hiefür sei das Verhältniss des Menschen zum Sittengesetz. Im Gegensatz zu diesem rationalistischen Indeterminismus bildete sich in Persien, wo immer die mystisch-theosophische Richtung überwog, ein spekulativer Determinismus aus, dessen Anhänger

— Gabariten genannt — auch unter den Motaziliten viel Anklang fanden. — In der Schule Ashary's wurde der strenge Determinismus in ähnlicher Weise gemildert, wie der christliche Augustinismus im Semipelagianismus: Zwar liege der Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gottes Gebote nicht in der Macht des Menschen, doch aber sei der Mensch auch nicht als ganz willenlos zu betrachten, sondern die Annahme von Gottes Gebot oder Verbot hänge von ihm ab. Die Macht zur (wirklichen) That wird von Gott verliehen, aber das Streben und der Entschluss sind des Menschen Sache und Verdienst; sobald nun das Streben und die Absicht im Menschen vorhanden sind, so verleiht ihm Gott die Kraft (zur Ausführung) und so verdient sich der Mensch Lohn oder Strafe durch sein eigenes Verhalten. Hiernach ist also das Wollen des Menschen, das Vollbringen Gottes Werk*). Folgerichtig lehrt derselbe Theologe (Nasaby), dass in dem himmlischen Register, auf welchem die Namen der Seligen und der Verdammten von Ewigkeit her verzeichnet stehen, im Verlauf der Zeit Veränderungen vorgenommen werden und manche Namen von der Liste der Seligen auf die der Verdammten oder umgekehrt übertragen werden; damit ist aber die Lehre von der Prädestination selbstverständlich ganz aufgehoben. Andere halten am Determinismus strenger fest, indem sie alle Handlungen durch Gottes Willen und Vorherbestimmung erfolgen lassen; wenn sie daneben doch noch von menschlicher Freiheit und Verdienst sprechen, so kann diess wohl nur in dem (augustinischen) Sinn zu verstehen sein, wornach diese beide nur ermöglicht sind durch die göttliche Einwirkung, eigentlich also nur die Erscheinungsform des alleinwirksamen Gotteswillens bilden. Interessant ist dabei die Unterscheidung zwischen Wille und Befehl Gottes: Alle gottgefällige Handlungen geschehen nothwendiger Weise auf Befehl Gottes, durch seine Liebe, sein Wohlgefallen, sein Wissen, seinen Willen und seine Vorherbestimmung; ebenso auch die sündhaften Handlungen insgesammt durch sein Wissen, durch seine Vorherbestimmung, durch seinen Willen, aber nicht durch seine Liebe und durch sein Wohlgefallen und

*) Kremer, p. 281 f.

durch seinen Befehl." (Es kommt diess auf das gleiche hinaus wie die Unterscheidung zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Willen Gottes, wie sie bei den Theologen der Reformation gebräuchlich war.) Endlich den bei der Prädestinationslehre nahe liegenden Vorwurf der Ungerechtigkeit Gottes weist Ghazzaly durch dieselben Gründe zurück, wie Augustin und Calvin: „Die Gerechtigkeit Gottes darf nicht nach menschlichen Gerechtigkeitsnormen bemessen werden. Denn von einem Menschen gilt es als ungerecht, wenn er über seines Nächsten Gut verfügt; aber Ungerechtigkeit von Gott ist nicht denkbar, denn es gibt für ihn keines Andern Eigenthum, über welches zu verfügen bei ihm ungerecht wäre; sondern Alles, was existirt, hat er durch seine Allmacht in's Leben gerufen. In der Ewigkeit war nichts ausser ihm und er schuf die Geschöpfe als Kundgebung seines vorher erflossenen Willensakts und wegen seines in der Ewigkeit feststehenden Worts, nicht aber, weil er ihrer bedurfte."*) Die Geschöpfe haben also dem Schöpfer gegenüber kein Recht und es liegt ganz in dessen Hand, ob er sie von Anfang zur Seligkeit oder zur Verdammniss bestimmen will.

Die Lehre von der Auferstehung, dem Weltgericht und der Seligkeit und Verdammniss hatte von Anfang einen Hauptpunkt des Islam gebildet; die Schrecken des Todes, Grabes und der Hölle hatte schon Muhammed immer als wirksamstes Motiv zu der Bekehrung der Ungläubigen, die Freuden des Paradieses als kräftigsten Trost zur Stärkung der Gläubigen benutzt. Zur dogmatischen Ausbildung der Eschatologie haben wiederum die Motaziliten den ersten Anstoss gegeben. Unter dem Einflusse der griechischen, namentlich platonischen Philosophie behaupteten sie die Selbständigkeit der Seele, die des Körpers zu ihrer Existenz nicht bedürfe, nachdem einmal ihre Verbindung mit ihm durch den Tod aufgelöst worden; der arabische Platoniker Avicenna erklärte sogar geradezu den Tod für eine Erlösung der Seele aus den Banden des Körpers. Die Orthodoxen hingegen leugneten, dass die Seele rein für sich selbst, körperlos, fortbestehe; dieselbe sei vielmehr bis zur Auferstehung an den Körper gebunden und

*) S. Kremer, p. 46.

weile mit ihm im Grab, daher sie denn auch dem verwesenden Körper Empfindung beilegten. Die Seligkeit könne daher erst beginnen mit der Auferstehung des Leibs, dessen die Seele zu ihrem vollen Leben nothwendig brauche, um so mehr, als auch die Freuden der Seligkeit selbst wesentlich sinnlicher Art und also nur durch das Organ des Leibs zu geniessen seien. Alles diess aber lasse sich nicht durch die Vernunft erkennen, sondern nur durch die Offenbarung wissen. So lehrte namentlich der supranaturale Mystiker Ghazzaly. Näher gestaltete sich das eschatologische Gemälde in folgender Weise*), aus welcher man deutlich die christlichen Einflüsse herausfindet: die Vorzeichen des jüngsten Gerichts sind das Erscheinen des Mahdy (Messias), dann des Daggal (Antichrists), das Herabsteigen Jesu vom Himmel, das Thier der Erde, welches an's Licht tritt, das Aufgehen der Sonne im Westen, der Durchbruch des Dammes, welcher die Völker Jagug und Magug (Gog und Magog) scheidet. Dann folgt der erste Posaunenstoss und nach Verfluss von 40 Jahren der zweite, bei welchem die Todten aus den Gräbern hervorgehen. Das Land der Auferstehung ist eine weisse, glatte Ebene ohne Erhöhung oder Vertiefung, wo sich Niemand verbergen oder verkriechen kann. Wenn die Menschen hier versammelt sind, verschwindet Sonne und Mond, die Berge zergehen und der Himmel fliesst zusammen; dann erhebt sich über der Erde eine andere, viel heissere Sonne, in deren Gluth nun die nackten Menschen schwitzen müssen 300 Jahre lang, ohne Trank, ohne Speise, ohne Kühlung; doch für die frommen Gläubigen wird Gott diese Zeit so erleichtern und verkürzen, dass sie ihnen schneller vergehen wird als die Zeit während der Verrichtung eines einzigen Gebets. Wenn dann das Gericht beginnt, so fragt Gott jeden Einzelnen, wie er sein Leben benutzt, was er mit seinem Körper gethan, wie er sein Vermögen erworben und worauf er dasselbe verwendet habe. Je nachdem der Mensch darüber Rechenschaft geben kann, sagt Gott zu ihm: „Ich verzeihe dir“, oder: „Nehmet diesen Knecht und werfet ihn in das Höllenfeuer!“ Eine andere Form dieser Vorstellung ist die, dass statt eines

*) S. Kremer, p. 283 ff.

mündlichen Verhörs die Schriftrollen mit den Verzeichnissen der guten und bösen Thaten eines Jeden in eine Wage gelegt und abgewogen werden. Und eine dritte Vorstellungsweise knüpft sich an die persische Sage von der Vergeltungsbrücke Çinwat; hiernach führt der Weg in's Paradies über einen Steg, der feiner ist als ein Haar, dünner als die Schneide eines Schwerts; wer rechtschaffen wandelte, kommt leicht hinüber, wer aber mit Sünden belastet ist, gleitet aus und stürzt dann sogleich in den unter ihm gähnenden, flammenden Höllenschlund. Alle diese verschiedenen Vorstellungsweisen des Gerichts, deren gemeinsamer Gedanke jedenfalls der ist, dass nach dem sittlichen Verhalten des Einzelnen sein Loos entschieden werde, werden nun aber auch wieder restringirt, wo nicht geradezu aufgehoben durch die Lehre von der Fürbitte des Propheten, die allen Moslimen zugut komme. Alle sittlichen Unterschiede werden so schliesslich wieder werthlos gegenüber dem einen Unterschied zwischen Bekennern und Nichtbekennern des positiven Glaubens an Muhammed; erstern dient unangesehen aller ihrer sittlichen Beschaffenheit schon der Glaube an das Gesetz und die Offenbarung des Muhammed als unfehlbares Präservativ gegen die Höllenqual; letztern hilft alle sittliche Trefflichkeit nichts: sie kommen in die Hölle; nur die verstorbenen Kinder der Nichtmoslimen liess man noch, als Diener der Gläubigen, im Paradies mitankommen. — In der Flammenglut der Hölle leiden die Verdammten endlose Qual, welche auf's grasseste ausgesponnen wird in den Schilderungen der islamitischen Theologen; und nur konsequent ist es, wenn den sinnlichen Qualen der Hölle die sinnlichen Freuden der Seligkeit in ebenso drastischer Schilderung gegenübergestellt werden: die Seligen sitzen mit glänzenden Gesichtern auf grünen Damastteppichen unter Zelten von weissen Perlen, lehnen sich auf Ruhebetten am Rande murmelnder Bäche, die von Wein und Honig fliessen, sind umgeben von schönen Knaben und schwarzäugigen Mädchen. Da führen sie ein seliges Leben und geniessen den Anblick des Allerhöchsten, von dem ihre Gesichter erglänzen. Gott aber gewährt ihnen, was sie wünschen und überrascht sie mit abwechselnden Freuden. — Es gab nun aber auch manche Freigeister, die nicht an diese Phantasiebilder glaubten. „Ihr

erzählt mir, so spöttelt ein Dichter, dass, wenn ich lange im Grabe gelegen bin, ich wieder lebendig werden soll und dass ich da in einem Garten wohnen werde, wo ich köstlich essen und trinken soll, umringt von schwarzäugigen Mädchen und lieblichen Knaben. Aber sage mir dann noch das eine, armer Tropf, was mit eurem Verstande geschehen ist, der soviel Unsinn erzählt! Die Menschen bestehen aus zwei Klassen: die Einen haben Verstand, aber keinen Glauben, die Andern haben den Glauben, aber keinen Verstand.“ Ernstere Denker aber, wie der Theosoph Sohrawardy, suchten die sinnlichen Vorstellungen der orthodoxen Dogmatik zu spiritualisiren: „Wenn die Seelen, sagt er, den Körper verlassen haben, so trifft die Seelen der Verdammten die Qual ihrer eigenen Unwissenheit; es quält sie die Sehnsucht nach der sinnlichen Welt, von der sie doch für immer ausgeschlossen sind; ihre Kräfte verlassen sie und ihr Auge sieht nicht mehr, ihr Ohr hört nicht mehr; das Licht der Sinnenwelt ist von ihnen abgeschlossen, aber auch das Licht der Gottheit dringt nicht zu ihnen; verzweiflungsvoll irren sie in der Finsterniss und werden von Schrecken, Grauen und Angst überwältigt, die stets im Gefolge der Finsterniss sind.“ Diess verhält sich zur orthodoxen Eschatologie ganz ähnlich wie in der christlichen Dogmengeschichte die des Origenes zu der der übrigen, namentlich der lateinischen Väter. In ähnlicher Weise reagirte auch die fromme Mystik der Sufies gegen die alleinseligmachende Kraft des positiven Glaubens; einer der grossen mystischen Dichter sagt darüber: „Drei Eigenschaften sind es gewiss, Wer sie besitzt kommt in's Paradies: Ein dankbar Gemüth und frommer Duldersinn, Verklären das Herz mit Tugendgewinn; Und wer zerknirscht die Sünde bereut, Der wird auch durch Gott von der Hölle befreit. Wer Gottesfurcht im Busen nährt, Dem wird auch Vergebung der Sünden gewährt; Wer Mühsal erträget fort und fort, Den führt auch Gott in des Paradieses Hort. Auf Gottes Erbarmen sei dein Hoffen gestellt, O Knabe, und fürchte nicht die böse Welt!“

Doch diese beiden letzten spiritualistischen Wendungen des Dogmas gehören einer Richtung an, die vom sonstigen Islam ziemlich stark abweicht, und die wir nun schliesslich noch darzustellen haben.

Eine ascetische Richtung ist im Islam von Anfang hervorgetreten, wie diess in der Natur der Sache lag bei einer Religion, die so wesentlich auf die Furcht vor dem strafenden Gott basirt ist. Befördert wurde diese Richtung durch die wilden Bürgerkriege, die bald nach Muhammed's Tod begannen, und durch die schlechten Regierungen, welche den Menschen das Leben in und mit der Welt entleideten. Der Vorgang des christlichen und des buddhistischen Mönchswesens konnte nicht verfehlen, auch auf die islamitischen Asceten Einfluss zu üben; die Folge davon war die frühzeitige (Mitte des zweiten islam. Jahrhunderts) Entstehung von Klöstern, in welchen das Ascetenwesen eine feste Organisation erhielt. Wie in Europa aus Büssern und Einsiedlern die Klöster und Bettelmönche hervorgiengen, wie die buddhistischen Mönche die Hälfte des Jahres über bettelnd das Land durchzogen: so wurden auch die Asceten des Islam zu wandernden Bettlern oder Derwischen, welche, in einen groben Wollkittel gehüllt (daher sie den Namen „Sufy" erhielten), die Hüfte mit einem Strick umgürtet und eine Schaale zum Almosensammeln in der Hand, die grösste Aehnlichkeit mit den buddhistischen Bettelmönchen zeigen. Mit der negativen Ascese der Weltentsagung verband sich nun aber sehr bald die positive Mystik der Gottesliebe, des Gottesgenusses. Es ist sehr glaublich, dass eine Frau es war, welche diess neue, höchst fruchtbare Element in die Leere der ursprünglich nur entsagenden Ascese hereingebracht hat. Von Rabiah, einer der ältesten und berühmtesten Anhängerinnen des beschaulichen Lebens, werden folgende Verse berichtet: „Zu dir, o Gott, entbrenne ich in doppelter Liebesflamme: einmal liebe ich dich aus Liebe und dann, weil es deiner würdig ist. Was das Erste anbetrifft, so ist mein Trachten, mein Denken, dir mich ausschliesslich zu weihen. Was aber deiner würdig ist, das wäre, dass du mir deine Schleier enthüllst, dass ich dich schauen kann. Nicht lobpreise ich Dieses oder Jenes; nein, nur dir widme ich mein Preisen alles." Von dieser Gottesliebe der Mystik ist nun aber überall nur ein kleiner Schritt zur Gotteinheit des Pantheismus; und so sehr dieser letztre dem Gottesbegriff des Islam widerstrebt, er wurde doch in Persien bei Philosophen und Dichtern

zu einer herrschenden Richtung, deren Einfluss auf die Geschichte des Islam sehr gross war. Zu dieser Umwandlung des Sufismus in Persien mag der dort ziemlich verbreitete Buddhismus, in welchem die mystische Kontemplation systematisch ausgebildet war, Manches beigetragen haben; doch dürfen wir auch nicht übersehen, dass ein Anknüpfungspunkt für diese Richtung auch schon im Grundgedanken des Islam selbst lag, in der unbedingten Hingebung des Menschen an Gott; diese bildet ja auch in aller Mystik den Ausgangspunkt und die erste Bedingung aller Gottvereinigung. Im orthodoxen Islam freilich ist bei aller Hingebung des Menschen doch die Scheidewand, die ihn als endliches Geschöpf vom unendlichen Schöpfer trennt, streng aufrecht erhalten, so streng, dass die Hingebung eine durchaus einseitige bleibt — eine Ergebung des machtlosen Menschen in den ihm unerreichbar gegenüberstehenden Machtwillen Gottes; die Ergebung ist nicht auch zugleich Erhebung zu Gott, zur freien Gemeinschaft mit ihm, zur liebenden Ineinsbildung des menschlichen mit dem göttlichen Willen. Sofern aber doch der Ergebung als einem Gehorsamsakt des Menschen auch ein Lohn, ein Genuss entsprechen muss, so wird dieser, da er nicht in Gott gefunden werden kann, in den Freuden des Paradieses gesucht, also in einer nur auf's Jenseits aufgesparten Befriedigung der Sinnlichkeit. Hingebung des Willens an Gott und Befriedigung des eigenen Willens fallen auch hier, wie beim Judenthum, ausser einander; aber während beim Judenthum der Lohn in der diesseitigen Geschichte gesucht wurde und damit die nationale Hoffnung das treibende Motiv des religiösen und politischen Lebens bildete, so hat der Islam den Hoffenden auf das Jenseits verwiesen und damit den fruchtbaren Keim geschichtlichen Fortschritts vernichtet, ohne doch den Menschen wahrhaft über sichselbst, über seine Endlichkeit und Natürlichkeit hinauszuheben zu einem unendlichen Inhalt seines Wollens und Fühlens; nur gebeugt hat er den natürlichen Willen unter ein unbedingtes Gesetz der fremden Autorität, nicht aber erhoben zur inneren Freiheit, die das Gesetz in sich selbst aufgenommen hat. So ist der orthodoxe Islam stehen geblieben auf dem Standpunkt des Mosaismus, aber ohne die Entwicklungsfähigkeit, ohne den

inneren Trieb zum Fortschritt, der jenem von Anfang eingepflanzt war und der im Prophetismus seine Blüthen getrieben, im Christenthum seine Frucht abgesetzt hat. Ein solcher Fortschritt auf dem geradlinigen Wege innerer Entwicklung war dem Islam seiner Natur nach von Anfang versagt. Alle religiöse Geschichte ist hier nur Geschichte der Abweichungen, der Heterodoxie, denn der Glaube ist von Anfang als positive Autorität fixirt und zwar in einer Einseitigkeit, die keine Vermittlungen, also auch keine Weiterbildung zulässt. Alles, was dieser Einseitigkeit entgegentrat, war daher schlechthin Heterodoxie: so der Rationalismus der Motaziliten, so die Mystik und Theosophie der Sufies. Diese beiden haben allerdings eine gewisse Ergänzung der orthodoxen Einseitigkeit, also auch einen religiösen Fortschritt dargestellt; aber weil sie ausserhalb der geschichtlichen Kontinuität der orthodoxen Gemeinde standen, so haben sie einmal keinen heilsamen, fortbildenden, vergeistigenden Einfluss auf diese ausüben können und sind für's andere selbst auch in der oppositionellen Einseitigkeit stecken geblieben, ohne die Wahrheit des orthodoxen Dogmas in sich aufzunehmen. Diess tritt besonders auffallend hervor beim Sufismus, der ebenso einseitig in pantheistischer Gotteinigung schwelgte, als der orthodoxe Islam in der einseitigen, unfreien Ergebung des Menschen unter den Willkührwillen eines ihm fernen und fremden Gottes verharrte. Jede dieser beiden Seiten hätte der Ergänzung durch die andere und der inneren Vermittlung mit der andern bedurft; aber dazu konnte es auf dem Boden des Islam nicht kommen. Nahe daran war vielleicht Ghazzaly, der, selbst mit der Mystik vertraut, zugleich die Extravaganzen derselben nach pantheistischer Seite hin trefflich erkannte. Er giebt von ihr folgende intressante Schilderung: „Der erste Schleier zwischen Gott und seinem Diener ist des Letztern Seele. Es ist aber das Geheimniss des menschlichen Herzens ein göttliches Ding und ein Licht von Oben, denn es spiegelt sich darin die ewige Wahrheit vollkommen ab, sodass es die ganze Welt in sich fasst und sie umschliesst; es spiegelt sich darin das All wieder; es strahlt dann sein Licht in nie dagewesenem Glanze, denn es erscheint darin Alles, was existirt, so wie es ist. Richtet nun der Mensch

seinen Blick auf sein von Gott erleuchtetes Herz, so blendet ihn das Uebermass der Schönheit und leicht entschlüpft seiner Zunge der Ausruf: „Ich bin Gott!“ Wenn er nun nicht weiter vordringt in der Erkenntniss, so verfällt er oft in Irrthum, er bleibt stille stehen und geht zu Grunde. Es ist dann so, als ob er durch einen kleinen Stern sich hätte irre führen lassen, statt zu dem Monde, geschweigedenn zur Sonne selbst vorzudringen. Es entsteht diese Selbsttäuschung daher, dass der, in welchem sich das Ueberirdische wiederspiegelt, sich für Eins und Dasselbe mit jenem hält.“

Diese neue Richtung des Sufismus — wir können sie der Kürze halber: die pantheistische nennen — äusserte sich nun in verschiedenartigen Erscheinungen; wir können diese eintheilen in praktisch-sektirerische, wissenschaftlich-spekulative und poetisch-mystische. Die erstern traten besonders hervor unter den persischen Shyiten, bei welchen der Sufismus sich verband mit indisch-buddhistischen Ideen von Verkörperung Gottes oder der göttlichen Wahrheit in einem Menschen, einem Erleuchteten (Buddha); und theilweise auch mit der jüdischen Messiasidee. Aly wurde schon zu seinen Lebzeiten von Vielen für den erschienenen Messias der Juden gehalten, Andere glaubten, dass in seiner Gestalt Gott sich verkörpert oder dass ein Theil des göttlichen Wesens auf ihn übergegangen sei. Nach ihm traten eine Menge religiöser Parteiführer und Abenteurer auf, welche den Volksglauben benutzend sich für Verkörperungen des göttlichen Geistes ausgaben. Am berühmtesten unter diesen wurde ein Schwärmer im zehnten chr. Jahrhundert, der nach seinem Handwerk (Wollkrämpler) Hallag genannt wurde; er war geborner Perser und hatte den Unterricht des berühmten arabischen Asceten Gonaid genossen, scheint aber auch mit christlichen oder buddhistischen (oder beiden) Lehren bekannt geworden zu sein. Er soll gesagt haben: „Preis dem Höchsten, der seine Menschheit uns schauen liess und den durchdringenden Glanz seiner Gottheit uns verhüllte, indem er sich auf Erden offenbarte in menschlicher Gestalt. — Wer sich selbst kasteiet durch Unterwerfung und Sinnesabtödtung und sich von jeder Spur der Menschennatur reinigt, in den zieht der Geist Gottes ein, wie er in Jesus einzog, und dann braucht dieser

nur etwas zu wünschen und es trifft ein, und alles, was er thut, ist Gottes Thun.“ In diesem Sinn eines durch die Einwohnung des göttlichen Geistes vergotteten Menschen (ähnlich die Lehre der mittelalterlichen Spiritalen) wird er es gemeint haben, wenn er von sich sagte: „Ich bin die Wahrheit.“ Seine Anhänger aber übertrieben diess dahin, dass sie ihn als „den Geist des Geistes“, als „höchstes Ziel der Seligkeiten“, als verkörperten Gott selbst anbeteten. Er wurde martervoll hingerichtet, aber noch lange nach seinem Tode von vielen Persern als ein göttliches Wesen, das nur scheinbar gestorben sei, verehrt. — Mit ähnlichen Prätensionen aber mehr Glück trat im zwölften christlichen Jahrhundert ein Scheich Aly Ady auf, dessen Anhänger unter den Kurden noch jetzt fortbestehen; sie glauben, ihr Scheich sitze im Himmel an der Seite Gottes und verspeise mit diesem Brod und Knoblauch; nur durch seine Gnade kommen ihnen die Nahrungsmittel zu; weil er für sie bete, so brauchen sie nicht zu beten und können treiben, wozu sie Lust haben. Diese Propheten waren aber oft zugleich revolutionäre Abenteurer, deren Erfolge sich nicht auf das religiöse Gebiet beschränkten, sondern politische Wirren, Sklaven- und Bauernaufstände blutigster Art herbeiführten; so die Unternehmungen der Gaukler Aly und Abdallah im neunten Jahrhundert. Das Nähere hierüber können wir, als nicht hergehörig, übergehen*). — Unter den philosophischen Vertretern des Sufismus ist vorzüglich Sohrawardy zu erwähnen. Die richtige Methode zur Erkenntniss der Wahrheit ist nach ihm eine Verbindung von Philosophie mit Theosophie; in jener ist Aristoteles Meister, diese aber gründet sich auf intellektuelle Anschauungen, welche für das Gebiet des Uebersinnlichen ebendieselbe Basis abgeben müssen, wie für das Sinnliche die Sinneswahrnehmungen. Er nennt daher sein Hauptwerk: „Philosophie der Erleuchtung“, ein anderes: „Lichttempel“; im erstern will er seinen Schülern mittheilen, „was ihm auf dem Wege der Begeisterung, in einsamen Betrachtungen und Seelenkämpfen klar geworden ist“. Eine bedenkliche Ketzerei war seine Theorie von der

*) S. Kremer, II. Buch, VI. und VII. Abschnitt.

permanenten Stellvertretung Gottes auf Erden durch einen Philosophen. Immer habe es solche gegeben und werde geben, solange Himmel und Erde dauern; auch sei alle Philosophie im Grunde dieselbe und die Verschiedenheit beruhe nur in der Darstellungsform und Beweisführung; dagegen bestehe keine Verschiedenheit in den Grundprinzipien, in der Anerkennung der drei Welten: der irdischen, der Geisterwelt und der Gotteswelt, und im Monotheismus. Hiermit ist selbstverständlich die Autorität, ja sogar jede specifische Würde des Propheten Muhammed beseitigt. Ebenso ketzerisch waren seine materialen Lehren über Gott und Welt; es scheint, als ob hier Neuplatonismus und Parsismus, Gnosticismus und Manichäismus hereinspielten. Gott ist das Licht der Lichter, ansich zwar offenbar durch sein Wesen, für menschliche Augen aber zugleich doch verhüllt durch die Intensität seiner Erscheinung. Die Kosmogonie beruht auf Verbindung des göttlichen Lichts mit der Urmaterie; die letztere entbrennt in Liebe zum Licht, und zieht dasselbe in sich herein, vermag es aber doch nicht ganz festzuhalten und in sich zu verschliessen; daher nun der Kampf des Lichts mit der Materie, um sich von ihr wieder loszuringen, die Entstehung der Dinge hervorruft. (Es ist das durchaus die manichäische Lehre von der Weltentstehung.) Neuplatonisch oder auch buddhistisch dürfte die Theorie von den himmlischen Räumen sein, wo die idealenVorbilder der irdischen Dinge anfangslos existiren. Wenn dann hinzugefügt wird, dass die Heiligen die Kraft haben, diese Idealdinge jederzeit und an jedem Ort in die Wirklichkeit zu zaubern und so nach Belieben Speisen, Gestalten, Melodieen hervorzurufen, so spricht hier aus dem Philosophen der wundergläubige Moslem. Die platonisch-gnostische Eschatologie Sohrawardy's wurde schon oben erwähnt. Sohrawardy musste seine Ketzerei 1191 p. C. mit dem Tode büssen, ist aber heute noch nicht vergessen, vielmehr — ein arabischer Albertus Magnus — von der Volkssage zum Wundermann und Zauberer gemacht worden. — Weit einflussreicher noch, als derartige philosophische Theorieen, war der Sufismus im Gewande der Poesie, wie er von den bedeutendsten persischen und türkischen Dichtern verbreitet wurde. Wurde hier der Glaube an Muhammed und an den Koran auch

nicht direkt angegriffen, so war die reine Innerlichkeit der frommen Mystik, wie sie in diesen Kreisen herrschte, dem Positivismus des Islam um so mehr indirekt gefährlich. Nicht auf den Propheten Muhammed ist die Gottesoffenbarung beschränkt, sondern Gott erschliesst sich Jedem, der in inniger Frömmigkeit an ihm hängt; über dem Buchstaben des Koran steht die innere Erleuchtung, welche auch allein den wahren Sinn des Koran zu verstehen vermag, denn nicht der unmittelbare Wortsinn, sondern der tiefere (allegorische) Sinn ist die volle Wahrheit; diese aber ist nur für den, der innerlich erleuchtet ist und der eben um desswillen gar kein äusseres Wort mehr bedarf. Auch das positive Gesetz des Koran fällt hinweg für den auf der höchsten Stufe der Heiligkeit angelangten Theosophen; die Beobachtung der religiösen Aeusserlichkeiten, des Formen- und Ceremonieenwesens hat für ihn wenig Werth; denn der wahre Weg zur ewigen Seligkeit liegt in etwas ganz Anderem: in der Selbstentäusserung und Bezähmung der Begierden, in der Herzensreinheit und Nächstenliebe. Und weil diess in jeder Religion gleichsehr möglich ist, weil es nicht von einem positiven Glaubensbekenntniss, sondern nur von der jedem Menschenherzen möglichen Gottesliebe abhängt, desswegen fällt zuletzt auch der Unterschied der Religionen als werthlos hinweg; sie sind alle nur Lichtstrahlen einer einzigen ewigen Sonne. Kurz, es sind die Ideen des Lessing'schen Nathan, die auf diesem Boden, wohl zuerst in der Weltgeschichte, erwachsen sind. Die Belege hiefür finden sich allenthalben in den persischen und türkischen Dichtern ernsterer Richtung; vor Allen aber ragt hier hervor der berühmte Dschelaleddin Rumi. Wir können uns nicht versagen, von ihm Einiges anzuführen.

Ich war am Tag, als noch kein Name war
Und man vom Dasein noch kein Zeichen fand
(Zum Zeichen formte sich des Freundes Haar)
Und Gott nur war der einz'ge Gegenstand;
Es kamen alle Namen nur von mir
Zur Zeit, als noch kein Ich war und kein Wir.
Ich betete den Schöpfer an zur Zeit,
Als noch Maria nicht den Heiland trug,
Ich mass das Kreuz, ich mass die Christenheit,

Doch nicht am Kreuz hieng der, nach dem ich frug
Ich gieng zum Götzenhaus, zum Tempel hin,
Doch fruchtlos sucht' ich eine Farbe drin.
Ich wollte nun ihn in der Kaaba schaun,
Des Greises, wie des Jünglings höchstem Ziel;
Und gieng nach Kandahar, nach Herats Gaun,
Und suchte unten, suchte oben viel.
Unsonst! —
Durch sieben Erden drang ich fruchtlos vor,
Und fand sie, gleich den sieben Himmeln, leer.
Es sah mein Aug', der Gottheit zugewandt,
Nur das, was ich als Gottheit nicht erkannt.
Nun blickt' ich in mein eignes Herz hinein,
Da fand ich ihn, den ich sonst nirgends fand.
Da fühlte ich des Rausches süsse Pein,
Und jedes Stäubchen meines Sein's verschwand.
Und so wie Tebris Sonne, klar und hehr,
Erschien kein Trunkner, kein Entzückter mehr.

* *
*

Des Herzens Kaaba pilgernd zu umkreisen,
Sei, hast du je ein Herz, dir Pflicht und Lohn,
Denn eine geistige Kaaba ist dem Weisen
Das Menschenherz, das Lehm dir scheint und Thon
Gott hat, die ird'sche Kaaba zu umwallen,
Durch heilge Satzung dir geboten zwar;
Doch als ein Mittel nur, ihm zu gefallen,
Und ihm ein Herz zu opfern, treu und wahr.
Hast du zu Fuss die Kaaba auch umkreiset
Und tausendmal diess fromme Werk geübt,
So fürchte doch, dass Gott zurück dich weiset,
Hast du ein einzges Menschenherz betrübt!
Bringst tausend Säcke du mit goldener Fülle
Der Majestät des Herrn zum Opfer dar,
So spricht der Herr: „Ein Herz nur ist mein Wille,
Wenn je dein Wille, mir zu opfern, war;
Denn Gold und Silber kann mich nimmer ehren
Es hat in meinen Augen keinen Werth:
Ein Herz nur ist mein sehnliches Begehren,
Wenn anders je auch du nach mir begehrt.“
Drum wolle nimmermehr ein Herz verkennen,
Wenn es auch klein dir und verächtlich schien:
Denn heilig ist ein Menschenherz zu nennen,
Es webt und lebt der Heiligste darin!
Ein ödes Herz gleicht einem Prunkgefilde,
Auf das mit Lust des Schöpfers Auge schaut;
Beglückte Seele, die des Bauherrn Milde

Zu neuem Leben herrlich aufgebaut!
Ein Herz beleben, das dem Gram verfallen,
Vom Schmerz in hundert Theile ward zerstiebt,
Ist Gott gefäll'ger, als des Pilgers Wallen,
Der nur die äussern Glaubenspflichten übt.
Ein Herz, das der Verödung Qual empfunden,
Ist ein verborgner, Gott geweihter Schatz;
Nur in der Oede wird der Schatz gefunden;
Dort wird dem Gräber reichlicher Ersatz.
Umgürte dich, um Herzen treu zu dienen
Und Jenem, der dem Herzen treu sich weiht;
Die Bahn, die ein Geheimniss dir geschienen,
Sie zeigt vor dir sich offen dann und breit.
Aus deiner Zunge wird zur selben Stunde
Des Lebens Wasser strömen klar und rein,
Und gleich dem Worte aus Messias Munde
Dich von der Krankheit herben Qual befrein.
Aus Liebe bloss zu einer einz'gen Seele
Erschuf der mächtge Gott das Weltenpaar:
„Für dich allein schuf Gott die Himmelssäle":
Diess hehre Wort vernimm es immerdar!
Denn sonst bestünde Zeit und Raum wohl nimmer,
Und nimmer auch der Welten hoher Bau,
Und nicht die Sonne, nicht des Mondes Schimmer,
Die Erde nicht und nicht des Himmels Blau.
Schweig! — Dich zu loben, der im Himmel waltet,
Ist jede Zunge viel zu schwach und klein,
Wär' in zweihundert Zungen auch umstaltet
Ein jedes Härchen, noch so zart und fein!

* * *

Wünschest du beständge Dauer,
Ringst du nach Unsterblichkeit,
Mache rasch dich von der niedern,
Wandelbaren Welt befreit!
Lasse Herz und Körper fahren,
Wähle keinen festen Stand!
Dann gestalten sich die Dinge
Dir sich zur Zufriedenheit!
Fliehe Ketzerei und Glauben,
Fliehe Liebe auch und Hass,
Flieh' die Zeit, denn streben sollst du
Weiter noch als selbst die Zeit!
In der Liebe zu dem Schöpfer
Leiste auf dich selbst Verzicht!
Suche Freiheit von dir selber
Im Gefühl der Ewigkeit!

Sieh' das Körnchen in der Erde;
Glücklich ist es, wenn es stirbt;
Die Vernichtung hält in Fülle
Reiche Gaben ihm bereit.
Ward die Selbstheit erst vernichtet,
Wird aus Blatt und Erde Frucht,
Die da strebt empor zum Himmel
Aus der ird'schen Dunkelheit!

* * *

Ihr Alle, die ihr nach der Gottheit Wesen
Mit sehnsuchtsvollem Eifer habt gestrebt!
Ganz fruchtlos ist diess Streben euch gewesen,
Da ja die Gottheit in euch selber lebt!
Ihr seid der Buchstab, seid das Wort der Klarheit,
Ihr seid das Buch, das stets Gesetzbuch war;
Der Bote seid ihr gottgesandter Wahrheit,
Der Borak*) seid ihr, die Prophetenschaar.
Ihr seid die Wesenheit, ihr seid das Zeichen,
Ihr seid bald Himmelsthron, bald Erdenstreu;
Ihr wohnt im Lebensquell, nicht zu erreichen,
Und seid von Sterblichkeit für immer frei.
Darum ein Ding, das nimmer ihr verloren,
Was sucht ihr es mit frevelhaftem Sinn?
Kommt zu euch selber erst, ihr eitlen Thoren!
Wo führte wohl euch eure Thorheit hin?
Wollt ihr im Antlitz eures Wunsches weilen,
Den ihr als letztes Ziel euch vorgesteckt,
So müht euch, jenen Rost erst abzufeilen,
Der eures Herzens glatten Spiegel deckt, — —
Damit ihr, in der Jugend Festgewande,
Durch euch, euch selber in dem Spiegel schaut!

Gegen den stark pantheistischen Zug dieses Gedichts sticht folgendes schöne Gebet, das ebensogut in der Bibel stehen könnte, seltsam ab:

Der du schufst der Himmel sieben,
Du, den Jung' und Alte lieben,
Kraftlos bin ich, sende Hilfe!
Der du Geist und Seele zügelst,
Zeit und Raum mit Kraft beherrschest,
Kennst, was uns geheim geblieben,
Kraftlos bin ich, sende Hilfe!
Gnädig gegen Gut' und Böse,
Kennst in Huld du keine Grenzen:

*) Der Pegasus, der den Menschen (z. B. Muhammed) in den Himmel führt.

Ein'ger, ruf ich schmerzgetrieben,
Kraftlos bin ich, sende Hilfe!
Du Bereichrer des Verarmten,
Du Gefährte des Verlassnen,
Hast dich Treuen treu verschrieben,
Kraftlos bin ich, sende Hilfe!
Mund und Gaum' preist deinen Namen,
Tag und Nacht ruft meine Stimme:
„Lenker du von allen Trieben,
Kraftlos bin ich, sende Hilfe!"
Du des Glaubens lichte Sonne!
Mir, dem Vogel in dem Käfig,
Wolle Hilfe nicht verschieben!
Kraftlos bin ich, sende Hilfe!

Oder folgendes Busslied:

Der du einzig, lebend bist und weise,
Herr und Gott wir haben schwer gesündigt!
Vor dir müssen alle Uebel schwinden,
Du beseitigst huldvoll alle Sünden,
Und gestattest, Gnade uns zu finden;
Herr und Gott, wir haben schwer gesündigt!
Bald von Lüsten dieser Welt umstricket,
Bald vom Lohne jener Welt entzücket,
Bleibt der Meister unserm Blick entrücket;
Herr und Gott, wir haben schwer gesündigt!
Gleich dem Morgensang der Nachtigallen
Sollen immer deine Klagen schallen
Und in Schmerz und Sehnsucht sollst du lallen:
„Herr und Gott, wir haben schwer gesündigt!"
Fürst, der weise Alles löst und bindet,
Sieh' die Schaar der Diener, die, erblindet,
Trost allein in deiner Gnade findet;
Herr und Gott, wir haben schwer gesündigt!
Du verhüllest deiner Diener Fehle,
Schmückest reich und herrlich Geist und Seele;
Unumschränkt sind deine Machtbefehle;
Herr und Gott, wir haben schwer gesündigt!
Lass uns nicht in Sünden untergehen,
Die wir reuig um Vergebung flehen,
Aber ach! im schwarzen Buche stehen!
Herr und Gott, wir haben schwer gesündigt!
Horch! allnächtig ruft Dschelal im Drange
Heisser Liebe dich, o Herr, und bange
Stimmt er zu des Cherubs heil'gem Sange:
„Herr und Gott, wir haben schwer gesündigt!"

Diese letzten beiden Lieder berechtigen uns, den pantheistischen Zug, der sich in andern kundgibt, nicht für eine bestimmte theoretische Weltanschauung zu nehmen, sondern in ähnlicher Weise, wie bei Angelus Silesius, als poetischen Ausdruck der mystischen, gottinnigen Gemüthsrichtung anzusehen. Man beachte aber im letzten Lied namentlich auch die Strophe: „Bald vom Lohne jener Welt entzücket, Bleibt der Meister unserm Blick entrücket"; das ist die Sprache der wahren Frömmigkeit, die eine Seligkeit ohne Gott nicht für die wahre Seligkeit halten kann, ja sich sogar darüber betrübt als über etwas Unfrommes und Sündhaftes. Hier erhebt sich der fromme Dichter mit aller Entschiedenheit und Klarheit über den Standpunkt des Islam mit seiner sinnlichen Vergeltungslehre; es ist ganz derselbe christliche Ton, den hier der moslemitische Dichter anschlägt, wie wir ihn oben in den Worten des hebräischen Dichters fanden: „Herr, wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde!" (Ps. 73, 25.)

3. Abschnitt:
Das Christenthum.

11. Kapitel.
Die Himmelreichspredigt Jesu*).

Das ideale Zukunftsbild, welches von den Propheten Israels auf dem dunklen Grunde trüber Gegenwart einstens

*) Benutzt wurden ausser der Literatur des Lebens Jesu von Strauss, Schenkel und Renan insbesondere: Keim: „Jesus von Nazara" und „der historische Christus". Weizsäcker: „Untersuchungen über die evangelische Geschichte." Holsten: „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus" (der Abschnitt: „Genesis des petrinischen Evangel."). Colani: „Jesus Christ et les croyances messianiques de son temps." Baur: „Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte." Ritschl: „Entstehung der altkatholischen Kirche" (2. Aufl.). Holzmann: „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryph. und der neutestamentl. Literatur." (Letzteres besonders instruktiv durch die kritische Zusammenstellung aller neueren Ansichten auf dem betr. Gebiet.)

gemalt worden war, hatte das unglückliche Volk durch die Jahrhunderte herab unter den schwersten Schicksalen aufrecht erhalten. Eine Zeit lang etwas in den Hintergrund zurückgetreten, war dasselbe in der Zeit der schweren religiösen Bedrängniss durch Antiochus Epiphanes und der gewaltigen Aufraffung des nationalen Geistes unter der Führung der mackabäischen Helden mit neuem Farbenglanz aufgetaucht. Das apokalyptische Buch Daniel (167 a. C.) verkündigte das Reich des heiligen Gottes, das, vom Himmel her inaugurirt, die Weltreiche alle zerschmettern und das Volk der Heiligen zur Herrschaft erheben werde. Das Buch Henoch (110 a. C.) sah in dem glücklichen Mackabäerfürsten Johannes Hyrkanus den gottbestellten Sieger, welcher dem Kommen des Messias den Weg zu bereiten habe; diesen selbst suchte man damals nicht mehr unter den Nachkommen David's, sondern man dachte ihn als den von Moses verheissenen und zu seinem Nachfolger bestimmten Propheten (5. Mos. 18, 18), als den prophetischen Erneuerer des mosaischen Gesetzes. Als aber die kurze Glückszeit bald wieder entschwunden war, wandte sich die Hoffnung des Volks wieder auf das Haus David's; der „Psalter Salomo's", der schon im Beginn der Römerherrschaft in Palästina geschrieben ist, verräth in dem dringenden Gebet: „siehe Herr und wecke ihnen auf ihren König, einen Sohn David's, auf die Zeit, welche du ersehen, dass er herrsche über Israel, deinen Knecht!", wie die Erwartung des Eintritts der messianischen Zeit immer gespannter, die Hoffnung immer sehnsüchtiger wurde. Der Ruf: Messias-Christus, Reich des grossen Königs, Himmelreich, Stuhl und Samen David's, diese alte Prophetenlosung, durch die jüngeren Bücher Daniel, Henoch u. a. fortgepflanzt, bestimmter geformt, höher gesteigert, schwebte unter König Herodes in Judäa und Galiläa und selbst in Samaria auf allen Lippen. Die kräftigsten Träger, aber auch leidenschaftlichsten Vorkämpfer dieser nationalreligiösen Idee waren die Pharisäer; ihr nationaler Patriotismus und ihr Gesetzeseifer, beides forderte gleichsehr die Herstellung der alleinigen Gottherrschaft und die Abschüttlung des fremden Jochs der heidnischen Herrscher. Der Aufstand des Galiläers Judas, der in die Jugendzeit Jesu fiel, war daher ganz nach ihrem Sinn, im Prinzip wenigstens, wenn

auch politische Klugheit die Ausführung sie missbilligen lassen mochte. Manche von ihnen waren indess der Ansicht, dass die Gottherrschaft nicht an einen irdischen Mittelpunkt, einen Messias gebunden sei, sondern ohne solch' ein Organ sich vollziehe und so wohl auch unmittelbar durch göttliche Machtthat sich herstelle; letztres (was von dem berühmten pharisäischen Lehrer Hillel berichtet wird) konnte sich den Pharisäern wegen ihres Schicksalsglaubens empfehlen; erstres aber lag ihnen nahe wegen ihrer stark demokratischen Richtung und heftigen Abneigung gegen die Missregierungen des letzten Jahrhunderts. Gleichwohl scheint die Mehrzahl der Partei (namentlich die Anhänger des Lehrers Schammai) sich zu der Meinung bekannt zu haben, dass die Gottherrschaft zwar unter göttlicher Mitwirkung, aber nicht ohne menschliche Gewalt gegen die Unterdrücker des Volks herzustellen sei. Einig aber waren sie alle darin, dass die unerlässliche Vorbedingung für den Eintritt dieser nationalen Restitution die strengste Gerechtigkeit nach dem mosaischen Gesetz sei. Die Erfahrung des babylonischen Exils, in welchem die Propheten die göttliche Strafe für die Untreue des Volkes sahen, hatte so tief nachgewirkt, dass von da an nichts dem Volke gewisser war als die Ueberzeugung, dass sein Wohlergehen von seiner Frömmigkeit abhänge. Aber freilich, worin diese Frömmigkeit zu bestehen habe, darüber dachte man anders als die Propheten; hatten diese von der Aeusserlichkeit der Gesetzeserfüllung, besonders des ceremoniellen Gottesdienstes stets hinweggewiesen auf die Innerlichkeit der Gesinnung, auf die Beschneidung des Herzens und die Erneuerung des Geistes, auf die Liebe zu Gott von ganzem Herzen und ganzer Seele und auf die aufrichtige Nächstenliebe, so war für das nachexilische Volk diess Alles fast wie nichtgesprochen. Aengstlich klammerte man sich vielmehr an das Buchstabengesetz an, hielt auf's strengste auf die Befolgung seiner äusserlichsten Bestimmungen und verschärfte es noch durch Zuthat der Schulsatzungen. In dieser Richtung, welche für die wahre, lautere und lebendige Sittlichkeit und Frömmigkeit um so gefährlicher war, als sie den Schein derselben in ihrer rigorosen Gesetzlichkeit für sich hatte, waren die Pharisäer die Führer des Volks. Sie haben damit, je mehr sie eine Macht

im Volke wurden, zu dessen Katastrophe am meisten beigetragen. „Ein Baumeister des Reiches Gottes, nicht unwürdig im Wollen, schwach im Können, hat der Pharisäismus den Volksgeist auf Bahnen geführt, auf denen keine Erneuerung blühte, ein Scheinleben voll Uebermuth und Selbsttäuschung grossgezogen, schliesslich kurzen Entschlusses auf seine Aufgabe verzichtet, indem er auf das Volk verzichtete, ohne auch nur in sichselbst der Zukunft ein volles, fröhliches Saatkorn zuzutragen. Denn selbst die grossen Gedanken, von welchen er ausgieng, waren zuletzt nur Namen, Titel, Hülsen, Schaalen, welche mit Fleisch und Blut sich erst füllen mussten.“ (Keim.) — Die Sadducäer waren als konservative Aristrokraten mit den Pharisäern einig im Halten auf die äussern Formen des mosaischen Gesetzes (doch ohne die Schultraditionen), insbesondere auf die Privilegien des Priesterthums, entbehrten aber völlig des Pathos religiöser und politischer Ideale, das die Pharisäer auch auf ihrem falschen Wege doch immer noch adelte. Während die Pharisäer als ächte Männer des Volks um das Wohl desselben ernstlich jedenfalls, wenn auch mit Unverstand, eiferten, so waren die Sadducäer blasirte Aristokraten, welche jeder gegen den Bestand der äusseren Ordnungen gerichteten Neuerung ebenso schroff sich widersetzten, als sie dem Geiste der väterlichen Religion innerlich abgestorben, der fremden Bildung und dem feineren Lebensgenuss des Auslands sich zugewandt hatten. — Dagegen hatte sich die tiefere und ungeschminkte Frömmigkeit, welche diesen beiden Parteien abgieng, erhalten in den zurückgezogenen Kreisen der „Stillen im Lande“, welche unter dem Namen „Essäer“ eine wohlorganisirte religiöse Gemeinschaft, eine Sekte bildeten. Die Annahme fremder Einflüsse auf diese Sekte ist dringend nahe gelegt durch die vielen und auffallenden Aehnlichkeiten ihrer Sitten und Satzungen mit denen der Neupythagoräer; beiden ist gemein die ascetische Lebensweise, Verwerfung von Fleisch- und Weingenuss, Verwerfung des ehelichen Lebens, des Eides, der Sklaverei; strenge Reinigungsvorschriften, Tragen weisser Kleider, auch sonst priesterlicher Typus, Organisation mit Graden und mit Noviziat, Schweigsamkeit, Geheimnissthuerei, Glaube an das Schicksal, an Mittelwesen, Verehrung der

Sonne, Weltflucht und Betonung der jenseitigen Vergeltung, Allegorie, Zahlenlehre, Magie und Weissagung. Dass soviele und theilweise doch sehr zufällige Einzelzüge auf hellenischem und jüdischem Boden sich rein unabhängig von einander sollten gebildet haben, ist doch ziemlich unwahrscheinlich. Gleichwohl hat man allen Grund anzunehmen, dass der Ursprung der Sekte ein rein jüdischer ist und dass sie erst im Verlauf ihrer Dauer durch Berührungen mit dem ägyptischen uud syrischen Hellenismus jene Züge angenommen oder doch bestimmter ausgebildet hat. Das Streben nach höherer Gerechtigkeit, das Suchen derselben in einer priesterlichen Reinheit und Weltflucht, in einer einfachen Frömmigkeit, welche den Tempel- und Opferprunk verwirft, und in allgemeiner und selbstloser Nächstenliebe, welche bis zur Verwerfung der Sklaverei und zur Gütergemeinschaft geht, das lässt sich recht wohl aus dem Judenthum unmittelbar, namentlich aus einer Verbindung von Prophetismus und Mosaismus, erklären. Der Mosaismus hatte ja auch schon seine Ascese im Nasiräerthum, das mit dem Essäismus die Enthaltung vom Wein und das Streben nach einer gewissen priesterlichen Reinheit gemein hat. Der Prophetismus andererseits hatte in seinen alten Prophetenschulen einen Vorgang von organisirten religiösen Vereinen geboten, in welchen die Unterordnung der Jüngeren unter die Aelteren, der Schüler unter den Meister eine Analogie der Grade in der essäischen Gemeinschaft bildete; auch die Beschäftigung in diesen Kreisen war der bei den Essäern nicht unähnlich; gemeinsame religiöse Betrachtungen und Andachtsübungen*), Bebauen des Bodens, Wahrsagen und Heilen**); endlich war in diesen Kreisen auch offenbar eine Gütergemeinschaft; der Unterhalt des Einzelnen wurde bestritten durch den Ertrag des gemeinsamen Feldes und durch freiwillige Beiträge einzelner Freunde aus dem Volk, gleichsam der Laienbrüder***). Nun finden wir aber ausser den Prophetenvereinen auch schon frühe Nasiräervereine; ein Beispiel davon sind wohl sicher die Rechabiten Jer. 35.,

*) Deren ekstatische Steigerung 1. Sam 19, 20—24 an die gesteigerte „Gluth“ des essäischen Chorgesangs mahnt.

**) 2. Kön. 4, 39. 34. 5, 10. 26 f., auch 1. Sam. 9, 9.

***) 2. Kön. 4, 38. 42—44. 6, 1. 2.

welche nicht anders denn als ein Verein zu ascetischer Lebensweise sich denken lassen. Nehmen wir nun eine Verschmelzung solcher Nasiräer- mit Prophetenvereinen an, was bei der gemeinschaftlichen religiösen Tendenz so leicht geschehen mochte, so haben wir, wie mir scheint, die vollständigen Keime zu dem spätern Essäismus*). Dass dann aus der ekstatischen Mystik, wie sie nach 1. Sam. 19, 20—24 schon den Prophetenschulen eignete und wie sie durch Hinzutreten nasiräischer Ascese nur gesteigert werden konnte, mysteriöse Symbolik und Theosophie, religiöse Geheimzeichen und Geheimlehren herauswachsen konnten, dafür spricht eine Menge von Analogien aus der Religionsgeschichte aller Zeiten; selbst die Sonnenverehrung könnte in solch' einer Mysterien-Symbolik ihren Grund haben. Damit war dann schon ein Ansatz des Gnosticismus vorhanden, an welchen äussere Einflüsse auf's leichteste anknüpfen konnten; denn so wenig das Judenthum rein fremde Erscheinungen, wie den Neupythagoräismus, ohne Weiteres aufnehmen konnte, so sehr war es doch Erscheinungen, die seinem Eigenen verwandt waren, zugänglich und hatte die Kraft, sie sich völlig zu assimiliren. Wenn wir in diesem Tugendbund insofern die edelste Frucht der hebräischen Religion erkennen, als hier die tiefgefühlte und ernstlich geübte Frömmigkeit ein Asyl gefunden hatte, so dürfen wir darüber doch auch nicht die andere Seite übersehen: die in das verborgene Asyl geflüchtete Frömmigkeit blieb eben als solche völlig fruchtlos für das Volk im Ganzen, unfähig eine Reform, ein Neues hervorzubringen. „Jener blutige Riss von Fleisch und Geist, jene rückwärts fliehende Angst vor der Unreinheit irdischer Welt, jener Mechanismus unfreier Bewegung, der jede Individualität zerstörte und lauter unfreie, stereotype Figuren schnitzelte, nach Josephus gutem Worte: wahre Schulknaben unter der Ruthe des Hofmeisters, jene

*) Hilgenfeld's Darstellung und Erklärung des Essäismus in der „jüdischen Apokalyptik“ scheint mir also nur darin einer Ergänzung zu bedürfen, dass die ascetische Richtung nicht als Folge des prophetisch-apokalyptischen Geistes, sondern als ursprüngliches uad aus dem mosaischen Nasiräat herstammendes Element des Essäismus gefasst wird. Nur so erklärt sich auch die priesterliche Haltung, welche aus dem prophetischen sich nicht ergäbe.

Abgeschlossenheit gegen jede weitere Entwicklung, der starre Konservatismus in alten, heiligen, unantastbaren Dogmen, endlich ganz besonders jener geheimbündlerische Rückzug aus dem grösseren Gemeinschaftsleben des Judenthums beweist es, dass man hier weniger ein neues, frisch und naiv in die Welt hineinspringendes Prinzip, als vielmehr nur einen kränkelnden und mühsam, doch mit achtungswerther Anstrengung und mit ächtjüdischen Mitteln sich konservirenden Patienten einer kranken Zeit vor Augen hat. Taxirt man insbesondere den Einfluss dieses Ordens auf die Nation, so kann er, trotz aller günstigen Wirkung im Einzelnen, im Ganzen und Grossen doch kaum gross und segensvoll genannt werden. Rettung des Einzelnen im Schiffbruch des Ganzen ist schliesslich das runde Loosungswort dieser Partei. Den Ruf des Reiches Gottes oder gar den Messiasruf hat man nie von ihr gehört, sie verschloss jenes höchstens in ihren Zäunen." (Keim.) So litt diese Partei am entgegengesetzten Mangel im Vergleich mit den Pharisäern: diesen war es nur um die Restitution des Volks zu thun und die Frömmigkeit war ihnen blosses Mittel zu diesem wesentlich weltlichen Zweck, daher sie auch nichts als eine innerlich hohle Form, ein Werkdienst um äussern Lohns willen war; den Essäern hingegen war es mit der Frömmigkeit selber heiliger Ernst, aber sie opferten diesem Zweck das Leben in und mit der Welt, dem Volk und Vaterland, sie verzichteten auf den Aufbau von Gesammt-Israel; und indem sie so die Frömmigkeit nicht zum sittlichen Ferment der allgemeinen Gemeinschaft werden liessen, wurde diese zwischen ihren engen Pfählen selber auch engherzig, kleinlich, unfrei. Das Heil konnte also von keiner von beiden Seiten kommen und ebensowenig von einer einfachen Verbindung beider, welche ja die beiderseitigen Einseitigkeiten und Mängel eingeschlossen hätte. Gleichwohl ist nicht zu verkennen, dass auf beiden Seiten ein wahres und berechtigtes Element lag: die Innerlichkeit und der Ernst der Frömmigkeit hier, das Pathos und die Energie des Wirkens auf's Ganze und die Lebendigkeit der Hoffnung für's Ganze dort. Liessen sich diese beiden Strömungen in ein Bette leiten, so war hierin die Möglichkeit zu einem neuen und segensreichen Anfang gegeben; eine Möglichkeit, welche dann, aber auch

nur dann, zur Wirklichkeit werden musste, wenn eine Persönlichkeit sich fand, welche ebenso empfänglich für alles Gute und Beste, das sie vorfand, als selbständig-original war, um das Verschiedene nicht nur zu einem Guss zusammen-, sondern auch die Schlacken davon wegzuschmelzen.

Ein solches Zusammengehen dieser beiden Richtungen*) zeigt uns die Geschichte erstmals in der Person und dem Wirken Johannis des Täufers. Seine Predigt: „Thut Busse, denn nahegekommen ist das Reich der Himmel!“ enthält den Glauben an den nahbevorstehenden Eintritt des längst erhofften messianischen Reichs, unter dem er sich gewiss dasselbe dachte, wie seine Zeitgenossen alle und unter diesen am meisten die Pharisäer: eine Gottesherrschaft in Israel, welche, vom Himmel herkommend (daher „Himmelreich“) durch göttliche Machtwirkung ins Werk gesetzt, doch wesentlich auf irdischem Boden stehend, die längst entschwundene Herrlichkeit des Volks Israel wiederherstellen werde. Aber als Vorbedingung dazu genügte ihm nicht die formale gesetzliche Gerechtigkeit der Pharisäer, in denen er vielmehr Heuchler, „Otterngezüchte“ sah und deren frommes Gebahren ihm leeres „Spreu“ war, das im Gericht des kommenden Messias verzehrt werde. Was er verlangte, das waren „rechtschaffene Früchte der Busse“, also ein sittlicher Ernst, der in wirklich guten Werken oder Unterlassung bisher geübter Sünden sich bethätige. Allein über diess einzelne äussere Thun des Guten oder Lassen des Bösen (Luc. 3, 10—14) geht seine Forderung noch nicht hinaus; er dringt doch noch nicht auf eine Umkehr des ganzen Sinnes; er weist noch nicht auf den Vater im Himmel, als das Urbild und zugleich die Quelle der höchsten Vollkommenheit; er ist noch weit davon ent-

*) Man kann in diesen beiden Richtungen in der That nur die auseinandergetretenen und einseitig gewordenen Elemente des alten Prophetismus sehen: Messianische Reichsideale und Vertiefung und Reinigung des Frömmigkeitsideals. Ebendaher ist ihr Wiederzusammentreten in Johannes und ihre vollendete Durchdringung in Jesus in Wahrheit die nach den Abwegen des Pharisäismus und Essäismus wiedergewonnene geradlinige Fortsetzung des alten Prophetismus, die Lösung der Aufgabe, die dieser gestellt, mit den von ihm vorbereiteten, von Israels Parteien aber falsch verwendeten Faktoren, die erst jetzt zum richtigen Resultat kombinirt wurden.

fernt, in der kindlichen Gottesliebe die letzte und fruchtbarste Quelle aller geistigen Erneuerung der Menschen zu entdecken. So repräsentirt er auch an sichselbst zwar den tiefen Ernst, die selbstverleugnende Strenge essäischer Frömmigkeit; aber auch die Schranke derselben haftet ihm an: ihre Unfreiheit, ihr ascetischer Rigorismus, ihre unpraktische Weltflucht; die Wüste, das rauhe Kleid, die dürftige Nahrung passte zwar zum Busspredigег, welcher dem Himmelreich den Weg bereitet, aber nicht zur Freiheit der Kinder des Reiches selbst. So konnte er zwar wohl eine heilsame Erschütterung des Volks hervorrufen, nicht aber war er der Mann, etwas Neues und Dauerndes zu schaffen, auch wenn er nicht schon frühe mitten aus seiner Wirksamkeit durch seine Gefangensetzung wäre herausgerissen worden.

Unter den Schaaren, welche auch aus Galiläa zu dem Bussprediger in die Wüste gepilgert waren und die Taufe der Weihe für das nahe Himmelreich aufsich genommen hatten, war auch Jesus von Nazaret gewesen, ein Mann wenig jünger als Johannes nnd von denselben Hoffnungen und Wünschen erfüllt, wie dieser, aber zugleich ganz ein anderer Geist, als er. Dass Jesus durch die Himmelreichspredigt des Johannes mächtig angeregt worden war, davon zeugt nicht nur die Thatsache, dass er sich von ihm taufen liess, sondern auch und noch mehr die, dass er nach der Gefangensetzung des Täufers dessen Himmelreichspredigt genau mit denselben Worten fortsetzte: „Thut Busse, denn nahegekommen ist das Reich der Himmel!", als wollte er damit ganz unzweideutig sich als den Nachfolger des Täufers und Fortsetzer seines Prophetenwerks ankündigen Wir sind daher auch nach rein geschichtlicher Betrachtungsweise zunächst jedenfalls nicht befugt, diesen Worten oder wenigstens dem „Himmelreich" im Munde Jesu einen andern Sinn, als im Munde des Täufers unterzulegen. Aber freilich gilt hier, wenn irgendwo, das Sprichwort: Si duo faciunt idem, non est idem; dieselhen Worte mit demselben formal logischen Sinne standen in dem schöpferischen Geiste Jesu mit religiösen Grundanschauungen von ganz anderer Tiefe im Zusammenhang und riefen Gedankenreihen von ganz anderer Tragweite hervor, als bei Johannes

je möglich gewesen wäre. Und dieser neue Geist offenbarte sich auch sogleich in der Art, wie er die gegebene, von Johannes her überkommene Form handhabte; nicht zwar zunächt in einer neuen Auffassung und Darstellung des Himmelreichs selbst, wohl aber in einer neuen Grundlegung und gründlichen Erneuerung der Basis jenes Reichs in der sittlich religiösen Gesinnung der Menschen, also in einer Vertiefung der Gerechtigkeit, die nach allgemeiner Voraussetzung (auch des Johannes und der Pharisäer) die Vorbedingung für das Kommen des Himmelreichs sein sollte. Die klarsten Belege hiefür bietet die Bergpredigt; ist sie auch in ihrer Zusammensetzung bei Matthäus (Kapp. 5—7) ein unverkennbares Produkt des Schriftstellers, der in der Anordnung einer gewissen Zahlensymbolik folgte, so sind doch ihre einzelnen Bestandtheile unzweifelhaft ächt. „Wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen“ — das ist recht eigentlich das Programm der Himmelreichspredigt Jesu. Formal zwar unterscheidet sich auch hiemit Jesus noch nicht von Johannes, denn auch dieser hatte die Pharisäer Otterngezüchte und ihren Werkdienst Spreu genannt, also eine bessere Gerechtigkeit als die ihrige zur Bedingung des Antheils am Himmelreich gemacht. Aber Jesus versteht unter dieser „bessern Gerechtigkeit“ noch etwas ganz Anderes, viel Tieferes als Johannes. In seiner Kritik der laxen und oberflächlichen Deutung der sittlichen Gebote in der pharisäischen Schule deckt er die tiefste Wurzel aller bösen Aeusserungen in der bösen Gesinnung des Herzens auf und verlangt dem entsprechend eine Gerechtigkeit, die bis hinab auf den Grund aller Willensbethätigung, auf die Beschaffenheit des Herzens geht, verlangt eine Reinheit des sittlichen Sinns, die jeden falschen heuchlerischen Schein, eine Unbedingtheit des Gehorsams gegen Gottes Willen, die jeden Vorbehalt, jede selbstische Ausnahme schlechthin ausschliesst; denn nur ein guter Baum kann auch wirklich gute Früchte hervorbringen. Und wie er alle einzelnen sittlichen Akte zurückführt auf ihren Mittelpunkt im persönlichen Selbst, gibt er auch allem Sittlichen ein höchstes Ziel und eine absolute Norm an der Vollkommenheit Gottes: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel

vollkommen ist!“ Damit hat er einmal das sittliche Ideal auf eine Höhe gestellt, vor welcher jede menschliche Wirklichkeit, und wäre sie noch so hoch, doch immer als unvollkommen erscheinen muss („Niemand ist gut, denn Gott allein“, Matth. 19, 17.); hat also allen selbstgerechten Ruhm des Menschen vor Gott und Mitmenschen vernichtet und die sittliche Selbstschätzung in die Schranken der Demuth, der kindlichen Einfalt und Anspruchslosigkeit gewiesen, die weder mit Gott noch mit dem Bruder rechten will, weil sie sich als Mitschuldner Gott gegenüber bekennt. — Indem er aber das sittliche Ideal in die Vollkommenheit des Vaters im Himmel setzte, hat er damit zugleich der Sittlichkeit ihren tiefsten Grund und ihr kräftigstes Motiv gegeben in der frommen Stellung des Menschen zu Gott als des Kindes zum Vater. In dieser Idee gipfelt das religiöse Bewusstsein Jesu und — setzen wir füglich hinzu — das der ganzen Menschheit; mochte auch das Wort schon vorher da und dort gesprochen worden sein, seinen Vollgehalt, wie er Frömmigkeit und Sittlichkeit zugleich umschliesst, hat doch erst Jesus aus dem Schachte seines innersten Selbstbewusstseins herausgehoben und der Menschheit mitgetheilt. In dieser Idee der Kindschaft Gottes liegt die tiefste Begründung der sittlichen Pflicht und zugleich die Erhebung über den Standpunkt der blossen Pflicht zur Sphäre der religiösen Freiheit, die aus eigenem Trieb und mit innerer Lust thut, was die moralische Pflicht nur fordert. Denn ist der Mensch Kind Gottes, so trägt er die Gottverwandtschaft in seinem eigenen Wesen, ist selber göttlicher Natur und die Bestimmung zur Gottähnlichkeit ist daher nur die Anlage seines eigensten Wesens; die Pflicht, nach jener zu streben, ist nur das Gesetz, das eben in der Anlage selber schon liegt. Es wird also damit nichts verlangt, das seinem eigenen wahren Wesen fremd oder widersprechend wäre, sondern etwas, das seinem innersten Zug entspricht, seinen tiefsten Trieb befriedigt. Daher kann das Streben nach Erfüllung dieser höchsten Bestimmung auch mit wahrer Lust aus eigenem Triebe geschehen, aus dem Triebe der Liebe, die sichselbst genug thut, indem sie den Willen des Vaters erfüllt, die, indem sie des Vaters Urbild ähnlich zu werden strebt,

zugleich zur eigenen Selbständigkeit heranwächst, die, mit einem Wort, in der unbedingtesten und rückhaltlosesten Abhängigkeit vom Vater zugleich vollkommen innerlich frei wird. Diese beiden im Wesen der wahren Frömmigkeit unzertrennlichen Seiten hebt Jesus mit gleicher Schärfe hervor. Die unbedingte Hingabe des menschlichen Willens in die Abhängigkeit vom göttlichen wird in beiderlei Form, als religiöse und als sittliche Gerechtigkeit oder als Gottes- und als Nächstenliebe, in ihre äussersten Konsequenzen mit einer uns oft schroff erscheinenden Idealität durchgeführt. „Niemand kann zweien Herren dienen; wer seine Hand an den Pflug leget und siehet zurück, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes; wer zu mir kommt und nicht hasset Vater, Mutter, Bruder, Weib und Kind, der kann nicht mein Jünger sein; wenn dich dein Auge ärgert, reisse es aus; verkaufe, was du hast und gieb's den Armen; selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden, und hingegen, wehe denen, die da lachen, denn sie sollen heulen!" — alle diese oft herbklingenden Worte sollen doch nichts anderes sein als Variationen über jenes eine Grundprinzip: dass Gott das ganze Herz des Menschen haben will, unbedingt und ungetheilt. Aber diese unbedingte Gottesliebe ist dann doch wieder keineswegs eine abstrakte, von der Welt und der sittlichen Thätigkeit in ihr abgewandte: sie schliesst vielmehr die wahre, werkthätige Nächstenliebe durchaus ein und nur das Unreine, Selbstische schliesst sie davon aus. Wie die Unbedingtheit der Gottesliebe, so wird auch die Selbstlosigkeit und Schrankenlosigkeit der Nächstenliebe bis auf die idealste Konsequenz getrieben. „Ich sage euch, dass ihr nicht widerstreben sollt dem Uebel, sondern, so dir Jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar und so dir Jemand deinen Rock nehmen will, dem lass auch den Mantel. Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thut wohl denen, die euch hassen, bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen; es ist nicht genug, siebenmal, sondern siebzigmal siebenmal soll man dem Bruder vergeben, der an uns sündiget." Und begründet wird diess hohe Gebot mit dem Vorbild des Vaters im Himmel, „der seine Sonne aufgehen lässt über die Bösen und über die

Guten, regnen lässt über Gerechte und Ungerechte". Wie Gott unerschöpflich reich ist an Barmherzigkeit, weil seine Liebe nie durch menschliche Fehle sich kann überwältigen lassen, sondern immer und ewig über derselben steht, so sollen Gottes Kinder auch über alles Unrecht so erhaben sein, dass sie ihm immer nur den sichselbst gleichbleibenden, barmherzigen und rettenden Willen des Guten entgegenstellen. — Diesen idealen Anforderuugen unbedingter Gottes- und Nächstenliebe entspricht nun aber die wirkliche Sinnes- und Handlungsweise der Menschen nirgends; die Menschen sind wohl an sich, dem Grunde ihres Wesens und ihrer göttlichen Bestimmung nach, Kinder Gottes und Brüder unter einander, ihr wirklicher Zustand aber bleibt immer hinter dieser Bestimmung mehr oder weniger zurück, steht zu ihr mehr oder weniger im Gegensatz, sie sind sündig. Die Sünde fasst Jesus weitaus überwiegend von der religiösen Seite auf, als Erlösungsbedürftigkeit; sie ist ihm ein Fernesein vom Vaterhaus Gottes, ein Verloren- und Verirrtsein in der Vielheit der Weltgüter, bei welchen doch die Seele leer ausgeht und sich nach der Sättigung im Vaterhaus zurücksehnt; die Sünde ist also nichts anderes als die falsche Freiheit des Willens, der, losgerissen von seinem urgründlichen Zusammenhang mit dem unendlichen Gott, in umsotiefere Abhängigkeit geräth von den endlichen Dingen, in die er seine formale Freiheit hineinlegt, in denen er seinen Inhalt sich gibt und seine Befriedigung sucht. Kann es eine wahrere, eine ernstere und zugleich doch auch wieder mildere Auffassung von der Sünde geben? Der fern von Gott irrende, im Endlichen seine Befriedigung suchende und doch nie findende Mensch kann ja nur Gegenstand des Mitleids, der suchenden und rettenden Liebe sein, die dem Irrenden den rechten Weg zeigt, den Mühseligen zur Ruhe, den Hungernden und Dürstenden zur Sättigung einladet und den Umkehrenden mit offenen Armen empfängt. Umkehren und werden wie ein Kind, das wird von Jedem verlangt, der in falscher Freiheit ohne Gott gross geworden ist; er muss erst seine Ohnmacht und Nichtigkeit ohne Gott einsehen und seine unbedingte Abhängigkeit von Gott, die er immer an sich hatte, auch für sich, mit freiem Willen anerkennen; erst dadurch, durch diese sittliche Willens-

that wird er das, was er ansich von Haus aus ist, wozu er die Anlage und Bestimmung stets in sich trägt, auch in der Wirklichkeit: ein Kind Gottes, in freier Liebesgemeinschaft mit dem Vater verbunden und im unbeschränkten Genuss alles dessen, was des Vaters ist. — Der so verwirklichten unbedingten Abhängigkeit von Gott entspricht nun auch eine ebenso unbedingte Freiheit, Selbstvollendung und Selbstbefriedigung in Gott. Die Unzertrennlichkeit beider Momente und die beiderseitige Unbedingtheit in ihrem gegenseitigen völligen Ineinander- und Zugleichsein ist auf's nachdrücklichste ausgesprochen in dem Satze: „Wer sein Leben lieb hat und erhalten will, der wird es verlieren, wer es aber verliert um Gottes willen, der wird es erhalten;“ d. h. solange der Mensch seinen Willen für sich behalten und im Endlichen befriedigen will, bleibt er unbefriedigt, unselig, wenn er ihn dagegen an Gott völlig hingibt, findet er in diesem unendliche Befriedigung, Seligkeit. Wenn jene Forderung unbedingter selbstloser Unterwerfung unter Gottes Willen ein Joch und eine Last ist, welche den selbstischen Menschenwillen niederbeugt, so ist sie doch auch wiederum eine leichte Last und ein sanftes Joch, weil sie Erquickung und Ruhe bietet dem in falscher Freiheit ruhelos umgetriebenen Geiste. Besonders gehören hieher die Seligpreisungen der Bergpredigt. Wer nichts für sich ist und hat, weil er nichts für sich sein und haben will, weil er Alles nur von Gott empfangen und sichselbst nur in und mit Gott besitzen will: der ist in aller Armuth der wahrhaft Reiche, in allem Leid getröstet, in allem Hungern und Dürsten gesättigt, weil gesättigt mit dem höchsten Gut, der Gerechtigkeit Gottes. Und weiter: wessen Streben auf das Höchste gerichtet und im Höchsten befriedigt ist, dem fällt auch das Uebrige, das kleinere Gut, alles zu. Die Söhne Gottes haben das freie Nutzniessungsrecht auf alle Güter ihres Vaters, sie sind als Verwalter und Haushalter über dessen ganzes Haus gesetzt; da ist also keine düstere Weltflucht und kein ängstliches Entsagen auf die Güter der Erde, sondern harmlosester Weltgenuss. Im bestimmtesten und bewussten Gegensatz zum Bussprediger in der Wüste lebt Jesus als Mensch mit Menschen, isst und trinkt, lässt sich zu Gaste laden und sieht in Petri

Hause zu Capernaum selbst Gäste bei sich; er ist dem geselligen Thun und Treiben der Menschen sowenig als dem schönen Spiel der Natur abgewandt, sondern hat ein offenes Auge und empfängliches Gemüth für Natur und Menschenleben und entnimmt aus ihren zart belauschten Zügen die Bilder, in welche er seine himmlischen Wahrheiten einkleidet. Ja er rechnet eben auch diess zu dem Glück, das die Gotteskinder vor Anderen auszeichne, dass sie frei von den drückenden Sorgen des materiellen Lebens heiter das Dasein geniessen, wie die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde, für welche der himmlische Vater sorgt auch ohne ihr eigenes Mühen und Sorgen. Diese wohlthuend heitre, wahrhaft ideale Lebensanschauung scheint mit der schroffen Forderung der Selbst- und Weltverleugnung, wornach man Alles verlassen und sogar hassen soll um des Reichs Gottes willen, in einem Widerspruch zu stehen, daher Renan hier zwischen zwei verschiedenen Perioden des öffentlichen Lebens Jesu unterscheiden will, in deren zweiter die Stimmung Jesu durch inzwischen gemachte verbitternde Erfahrungen verdüstert worden sei. Allein diess ist gar nicht nöthig, da beide Weltanschauungen sich ganz wohl vertragen und gleichzeitig zusammensein können; je gründlicher die falsche Anhänglichkeit an das Endliche gelöst ist und je unbedingter die Abhängigkeit von Gott allein Herz und Leben beherrscht, desto freier steht der Mensch der endlichen Welt gegenüber, desto harmloser kann er also auch ihre unschuldigen Freuden geniessen, desto sorgloser sich dem Schutz des Vaters im Himmel, ohne dessen Willen kein Haar von seinem Haupte fällt, anheimgeben. — Endlich wird aber der Mensch in der Verbundenheit des Herzens mit Gott auch frei von der knechtischen Gebundenheit an das Gesetz des Buchstabens. Der Mensch, der den Willen Gottes in sein Herz aufgenommen hat, hat damit selbst unendlichen Werth gewonnen, ist zum Selbstzweck geworden, dem gegenüber das äussere Gesetz zum nur relativ Werthvollen, zum dienenden Mittel herabsinkt. „Der Mensch ist nicht des Sabbaths wegen, sondern der Sabbath des Menschen wegen gemacht, so ist nun des Menschensohn ein Herr auch des Sabbaths.“ Gegenüber den Speiseverboten des mosaischen Gesetzes und der pharisäischen

Tradition wird einfürallemal der Satz aufgestellt: nicht was in den Menschen eingeht, verunreinigt denselben, sondern was aus seinem unreinen Herzen hervorgeht. Klein ist alles Ceremonialwesen, auch das hochheilige Opfer nicht ausgeschlossen, im Vergleich mit dem einzig grossen Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten; jetzt erhält das alte Prophenwort: „Nicht Opfer will ich, aber Liebe und Mitleid“ seine durchschlagende Bedeutung im Munde Jesu, als neues Prinzip, das, in seine Konsequenzen verfolgt, auch den mosaischen Gesetzesdienst aufhob. Diese Konsequenzen freilich hat Jesus selbst noch nicht gezogen. Er eifert zwar gegen solche Werthschätzung des Gesetzes, bei welcher die wahre Sittlichkeit und Frömmigkeit zurückgesetzt werde (z. B. wenn der Pharisäer um eines Tempelopfers willen die Eltern darben lässt); aber darum gilt doch für jetzt noch das Wort: „Das eine thun und das andre nicht lassen!“ Er hat weder, wie später Paulus that, die Beschneidung angegriffen, noch seine Jünger, die zum theokratischen Gottesvolke gehörten, faktisch losgerissen von der Beobachtung der mosaischen Kultussitte. Nie hat er den Mosaismus schlechtweg in Abgang dekretirt; er erklärt vielmehr feierlich (Math. 5, 17): er sei nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen. Der nächstliegende Sinn hievon ist der: er wolle das Gesetz und die Propheten, also den ganzen alten Bund erst zur vollkommenen Geltung bringen, indem er ihre tiefste Bedeutung an's Licht setze, ihre Hauptsache, ihr Prinzip (das er ja in die Gottes- und Nächstenliebe setzte) zur Verwirklichung führe; hiemit ist nun aber zunächst nur die wesentliche innere Kontinuität des Neuen mit dem Alten statuirt; ob auch die Form des Alten, wie sie namentlich im Ceremonialgesetz lag, fortbestehen solle, oder nicht, darüber ist hiemit noch gar nichts ausgesagt, weder verneinend noch bejahend; insoweit lässt also diess Wort noch ganz wohl die Möglichkeit offen, dass das mosaische Gesetz in seiner buchstäblichen Form, wornach es also auch Ceremonialgesetz ist, künftig aufgehoben würde; eine Möglichkeit, deren spätere Verwirklichung von Jesus zwar nirgends direkt in Aussicht genommen, wohl aber indirekt angedeutet und halbwegs (wenn auch nicht mit bestimmtem Bewusstsein um diese Tragweite des Worts) gefordert wird durch den

Ausspruch über die Unverträglichkeit des Neuen mit dem hinfälligen Alten, des neuen Lappens mit dem alten Kleid und des neuen Mostes mit den alten Schläuchen (Matth. 9, 16 f.). Anders verhält es sich aber freilich mit den beiden folgenden Versen der ersteren Stelle 5, 18, 19: „Bis dass Himmel und Erde zergehe, wird nicht zergehen der kleinest Buchstab noch ein Titel*) vom Gesetz, bis dass es Alles geschehe; wer nun von diesen kleinsten Geboten eines auflöst und lehret die Leute also, der wird der Kleinste heissen im Himmelreich, wer es aber thut und lehret, der wird gross heissen im Himmelreich.“ Man hat nun zwar auch diess so zu deuten versucht, dass das Kleine und Kleinste nicht für sich, sondern einbegriffen in das Ganze, in die Idee des alten Gesetzes unvergänglich sei, sodass mit dieser auch jenes, in verklärter Form wenigstens, fortbestehen und in Geltung bleiben könne und müsse. Allein von dieser Fortdauer in höherer, verklärter Form steht nichts da und durch den Ausdruck: „Jota und Häkchen“ ist das Detail des mosaischen Gesetzes gerade für sich und als solches, in seiner kleinsten Einzelheit und äusserlichsten Formalität so nachdrücklich betont, dass es einer unbefangenen Betrachtungsweise schwer, fast unmöglich wird, hier an etwas Anderes zu denken, als an den ewigen Fortbestand des mosaischen Gesetzes auch in seiner Form als Ceremonialgesetz. Wäre diess Wort von Jesus gesprochen, so würde es zu den obigen Aussprüchen desselben, welche, auf Grund der inneren Freiheit der Kinder Gottes, principiell über den Gesetzesdienst hinausführen, in einem Widerspruch stehen, dessen Lösung uns wirkliche Verlegenheit bereiten dürfte; zu geschweigen davon, dass dann die judenchristlichen Gegner Pauli gegen diesen eine bedenkliche Waffe zur Hand gehabt hätten an eben diesem Wort Jesu zu Gunsten ewiger Geltung der Gesetzesformen. Zum Glück finden wir uns aus dieser Verlegenheit befreit durch die Unächtheit dieser beiden Verse, welche Strauss aus ihrem materialen und formalen Nichthineinpassen in diesen ganzen Zusammenhang, wie mir scheint, überzeugend nachgewiesen hat. — Aehnlich wie zum Gesetz überhaupt, verhält sich Jesus auch zu dem damit zu-

*) Genauer: „ein Jota oder ein einziges Häkchen“.

sammenhängenden jüdischen Partikularismus. So wenig er diese Schranke direkt aufgehoben oder gar die Prärogative des Judenthums vor dem Heidenthum geleugnet hat, so sehr sprach doch sein faktischer Umgang mit den nach dem Gesetz Verworfenen, mit Sündern und Samaritern (Ketzern) lauter als alle Worte; überdiess fehlen auch diese nicht ganz: das verwunderte Lob über gläubige Heiden zur Beschämung des ungläubigen Israels, die Hinweisung auf die unterschiedslose, allerbarmende Liebe Gottes, der über Gerechte und Ungerechte seine Sonne scheinen lässt — das sind zukunftsschwere Worte, aus welchen durch einfachste Konsequenz der paulinische Universalismus sich ergeben musste. Dass Jesus so die Prinzipien des Neuen aufstellte, ohne selbst ihre Konsequenzen auch schon zu ziehen, ist nicht nur psychologisch sehr erklärlich, sondern hatte auch das Gute, dass ein schroffer und verfrühter Bruch mit dem Judenthum, für welchen die junge Gemeinde noch nicht sogleich reif gewesen wäre, vermieden wurde, während doch zugleich auch schon zum voraus die innere Berechtigung der weitergehenden Konsequenzen gewahrt wurde, welche der Heidenapostel zog und beim Uebergang des Christenthums zu den Heiden auch nothgedrungen ziehen musste.

Die Entwicklung des Begriffs der „besseren Gerechtigkeit", die zum Himmelreich erforderlich ist, hat uns zu Ergebnissen geführt, welche nicht nur über den Standpunkt des Täufers Johannes weit hinausliegen, sondern welche überhaupt alles in der Religionsgeschichte früher Dagewesene unbedingt überschreiten und weit hinter sich zurücklassen. Die Vertiefung des religiösen Bewusstseins bis zu der unbedingten Abhängigkeit des ganzen Menschen von Gott, welche unmittelbar eins ist mit der vollkommenen Freiheit des Menschen in Gott — das ist das Neue, welches Jesu schlechthin eigen war; woher anders hätte er es nehmen können, als aus der Tiefe seines eigenen frommen Gemüths, in welchem jener Gegensatz seine faktische Lösung gefunden haben musste in der Liebe des Sohnes zum himmlischen Vater, in der Liebe, in der er sich mit dem Vater eins fühlen konnte, weil sie Alles, auch die Schranke der Endlichkeit überwand? Allein diess Neue trat nun keineswegs für sich allein hervor,

sondern von vornherein verknüpft mit den in seiner Zeit und seiner Umgebung vorliegenden religiösen Ideen. Man darf hiebei nicht erst fragen: wie Jesus von seinem eigensten religiösen Selbstbewusstsein aus zur nationalen Messiasidee gekommen sei? Diese Fragestellung ist schon schief und daher irreleitend. Er kam in Wahrheit gar nicht von einem in sich schon fertigen und bestimmt entwickelten religiösen Selbstbewusstsein aus zur messianischen Reichsidee, sondern erst unter dem Eindruck der letztern, die besonders mächtig durch die Predigt Johannis ihn erfasst haben mag, entwickelten sich in seinem Bewusstsein jene Gedankenreihen, wie wir sie dargestellt haben. Diese „bessere Gerechtigkeit" sollte ihm ja von Anfang nichts anders sein als der Weg zum Himmelreich, die Anbahnung seines Kommens; das Reichsideal trat also nicht von aussen erst hinzu zum Gerechtigkeitsideal*), sondern bildete dessen psychologische Voraussetzung, das Motiv zu seiner Entwicklung und tieferen, originalen Erfassung. Aber eine auf irgend einem Punkte gefundene durchschlagende Wahrheit wirkt immer auf den ganzen Bewusstseinsinhalt ein und wirkt ebendamit auch meist auf die Voraussetzungen, welche den Anstoss zu der glücklichen Gedankenreihe geben, umbildend zurück. So war es hier: die „bessere Gerechtigkeit" sollte zunächst nur Mittel sein für den Zweck eines davon noch unterschiedenen, vom Himmel her in's Werk zu setzenden, theokratischen Messiasreichs. Allein je mehr in der Vertiefung des Gerechtigkeitsideals der Gesetzesstandpunkt zum Kindschaftsverhältniss aufgehoben wurde und je mehr in diesem Verhältniss das fromme Gemüth sich schon im wirklichen, unmittelbaren, gegenwärtigen Besitz und Genuss des höchsten Guts, der Liebe des himmlischen Vaters, wusste und fühlte: desto weniger war es möglich, in dieser „Gerechtigkeit Gottes" ein blosses

*) Vergl. dazu Weizsäcker, a. a. O. p. 417: „Man muss sich ganz der Vorstellung entschlagen, Jesus sei zuerst als Sitten- und Glaubensprediger aufgetreten und die messianischen Erwartungen oder das apokalyptische Element sei erst ein späterer Zuwachs zu diesem geistigen und sittlichen Standpunkt, ein ihm anklebendes, aber von ihm ablösbares Gewand; vielmehr hängt die freie Stellung Jesu zum Gesetz ganz mit der Geltendmachung der messianischen Erwartungen zusammen."

Mittel für das „Reich Gottes“ zu sehen, desto näher mussten beide Begriffe für die religiöse Betrachtungsweise in Einem Sehfeld zusammenrücken, bis sie schliesslich in eine einzige Anschauung zusammenfielen. Wenn die nach Gerechtigkeit Hungernden die Sättigung ihres Verlangens schon als eine gegenwärtige, im Bewusstsein ihrer Gotteskindschaft gegebene erfahren dürfen, so kann der verheissene Lohn des Himmelreichs nicht mehr bloss von der Zukunft erwartet werden, sondern diese innere Seligkeit muss selbst schon der Anfang des kommenden Himmelreichs sein; dieses kann also nicht mehr bloss in der Nähe bevorstehen als etwas noch immer Nichtwirkliches; es muss vielmehr schon ebensosehr gekommen sein, als es — in anderer Beziehung — auch noch ferner kommend ist. In dieser Weise wirkte die Vertiefung des Gerechtigkeitsideals zurück auf die Reinigung und Vergeistigung des messianischen Reichsideals. Dasselbe wurde aus einer von der Zukunft gehofften äusseren Erscheinung zu einer in der Gegenwart erfahrenen inneren, geistlichen Wirklichkeit; diess wurde es aber, ohne doch jenes zu sein aufzuhören*). So kam in die Himmelreichsidee eine Zweiseitigkeit und Zweideutigkeit, welche für die ganze Geschichte des Christenthums von höchster Wichtigkeit wurde: es ist ebensowohl ein gegenwärtiges als ein zukünftiges, gekommen und erst noch kommend, geistig-innerlich und sinnlich-äusserlich, rein menschlich religiös und jüdisch-theokratisch. Daher nun das Wort: „Das Reich Gottes ist gekommen, ist mitten unter euch“, neben dem andern: „Dein Reich möge kommen!“ Nirgends aber ist diese Anschauungsweise vom Himmelreich nach den ge-

*) Diese Umwandlung in der Auffassung vom Himmelreich hat zuerst Colani in der Schrift: „Jesus Christ et les croyances messianiques de son temps“ mit Bestimmtheit nachgewiesen; aber er fehlte darin, dass er die ältere apokalyptische Auffassung durch die neue ideale schlechthin verdrängt und aufgehoben werden liess, wodurch in seine ganze Anschauung von der urchristl. Geschichte eine merkliche Einseitigkeit kam, die hinter einer theilweise gewaltthätigen Exegese sich vergeblich zu bergen sucht. Weizsäcker (a. a. O. p. 411—416) ist in der Hauptsache und namentlich in der Deutung der Parabeln vom Himmelreich den Ausführungen Colani's gefolgt, hat aber dessen Einseitigkeit vermieden; doch hätte auch hier die Zweiseitigkeit des Himmelreichsbegriffs vielleicht noch entschiedener betont und noch mehr verwerthet werden dürfen.

nannten beiden Seiten deutlicher auseinandergelegt als in den Gleichnissen Matth. 13. Dass das Reich der Himmel schon gegenwärtig ist als eine geistige Macht, welche von Innen heraus wirksam ist, um allmählig auch das Aeussere zu durchdringen und umzugestalten, sagt das Gleichniss vom Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuert; dass es von kleinem, unscheinbarem Anfang aus, nehmlich von der kleinen Gemeinde des Jüngerkreises an, zur Weltmacht werde, welche für allerlei Volk der Erde zur schützenden Zufluchtsstätte dienen solle, sagt das Gleichniss vom Senfkorn; dass das Reich, obgleich schon wirklich vorhanden, doch zunächst noch erst ein verborgenes Dasein habe und daher dem Blicke der grossen Menge sich entziehe, deutet der verborgene Schatz im Acker an. Wie aber dieser gegenwärtige Zustand der äussern Unscheinbarkeit, der innerlichen Verborgenheit und des stillen Wirkens mit der künftigen Erscheinung in Herrlichkeit trotz alles anscheinenden Gegensatzes doch auch in wesentlichem innerem Zusammenhang stehe, das lehren die Gleichnisse vom Samen, der in die Erde gelegt, sprosst und wächst ohne menschliches Zuthun, ja ohne von den Menschen beachtet zu werden; wenn dann aber in aller Stille die Frucht gereift ist, dann schickt der Herr des Ackers seine Knechte, denn die Ernte ist da. In dieser einfachsten Form, welche den ausgeführteren Gleichnissen zu Grunde liegt, tritt der Grundgedanke dieser Himmelreichsgleichnisse am klarsten zu Tage: das Himmelreich ist schon gegenwärtig in der Predigt des Worts, das Jesus in die Herzen ausstreut; wenn aber durch die inwohnende Kraft dieses Worts in stillem Wachsthum eine Frucht herangereift ist, wenn als Wirkung der Predigt Jesu die wahre Gerechtigkeit der Gotteskinder gepflanzt und damit die eine, in die Gegenwart hereinragende, geistig-innerliche Seite des Himmelreichs verwirklicht ist: dann wird mit der „Ernte“ die Vollendung des Angefangenen nach der äussern Seite hin eintreten; zu der himmlischen Gesinnung der Gotteskinder wird die äussere Umwandlung der Weltwirklichkeit durch die himmlische Ordnung der Dinge hinzugefügt werden; und zwar mittelst eines supranaturalen göttlichen Aktes, nicht durch allmählige Umbildung des Aeusern von Innen heraus — dieser Prozess fällt in die Zeit des Wachsthums, ist also

nicht mit der Ernte zu verwechseln, welche als einmaliger Akt auf jenes folgt, — sondern durch die vom Himmel her durch die Boten Gottes (die Engel) zu vollziehende Umwandlung des bisherigen Zustandes, worin die Erscheinung dem wahren Wesen noch nicht entsprach, in einen vollkommenen Zustand, wo Aeusseres und Inneres, Erscheinung und Wesen, Form und Inhalt des Gottesreichs sich ganz entsprechen. Dass die Unvollkommenheit des jetzigen Zustands nicht bloss in der Verborgenheit und einseitigen Innerlichkeit bestehe, sondern auch hauptsächlich in der seinem reinen Wesen widersprechenden unreinen Mischung von Guten und Bösen, wird durch die Gleichnisse vom Unkraut und vom Netz hinzugefügt und es wird daraus die praktische Konsequenz gezogen, dass diese Mischung, weil nun einmal zur gegenwärtigen unvollkommenen Erscheinung des Himmelreichs gehörig, nicht voreilig und eigenmächtig aufgehoben werden dürfe, da sie erst beim Abschluss des jetzigen Weltzustandes und Eintritt des vollendeten Himmelreichs durch die göttlichen Organe könne und dürfe beseitigt werden. Diess also ist der Grundgedanke dieser Gleichnisse: Das Himmelreich steht nicht erst in der Zukunft bevor, ist nicht bloss nahe, sondern es ist in unmittelbarer Gegenwart schon wirklich vorhanden, aber freilich ist diese seine jetzige Wirklichkeit noch nicht die ganze, seinem Wesen vollgenügende, sondern ist nur der Anfang seiner Verwirklichung, nur die eine der beiden zu seinem Wesen gehörigen Seiten und daher steht jene von den Juden allen erwartete wunderbare Katastrophe einer Umwandlung des jetzigen Weltzustands und Aufrichtung himmlischer Ordnung der Dinge durch Eingreifen höherer Mächte allerdings noch immer bevor; nur aber wird dann diese neue äussere Ordnung der Dinge nichts schlechthin unvermitteltes mehr sein, sondern wird genau angemessen sein der neuen moralischen Lebensordnung, der neuen Gerechtigkeit, welche schon jetzt verwirklicht ist in den Herzen der Kinder des Reichs. So ist die alte und allgemein-jüdische Ansicht vom Himmelreich nicht aufgegeben, sondern nur eine neue Seite hinzugefügt; und eben diess Letztre, der Glaube an die innerliche Gegenwart des äusserlich noch bevorstehenden Himmelreichs ist das „Geheimniss“ an jenen Parabeln, das nicht von

Jedermann gefasst wird, weil es nur denen überhaupt fassbar ist, die es in innerer Erfahrung erlebt haben, die in der Gerechtigkeit des Himmelreichs dessen Gegenwart besitzen. Nicht in der Lehrform konnte das Geheimnissvolle liegen, diese war ja gewiss sehr durchsichtig für Jedermann; wohl aber in dem Inhalt dieser neuen Lehre, welche — das müssen wir wohl bedenken — für ein jüdisches Bewusstsein etwas höchst Befremdliches haben musste.

Mit dieser Lehre vom Himmelreich oder vom messianischen Reich steht nun aber weiterhin die von seinem Haupt, dem Messias selbst, im engsten Zusammenhang. War dieses Reich nicht mehr blôss ein Zukunftsideal, das sich wunderbar vom Himmel her verwirklichen sollte, sondern auch schon eine reale Wirklichkeit in der Gegenwart, so musste es auch schon jetzt ein Haupt haben, es musste der Messias ebensogut schon vorhanden sein, wie das messianische Himmelreich, aber auch ebensosehr nur erst in der unvollkommenen Erscheinungsform, wie sie vor der abschliessenden Katastrophe allein möglich ist. Ist aber der Messias hienach nothwendig schon gegenwärtig, wer soll es dann anders sein, als eben nur derjenige, der durch den Samen seines Wortes das verborgene Dasein des Himmelreichs inwendig in den Herzen der Menschen gepflanzt, der es also aus seiner apokalyptischen Jenseitigkeit zuerst in die diesseitige Wirklichkeit eingeführt hat? Wer anders als Jesus selbst, er, der zuerst in sich und von sich aus durch Lehre und Vorbild in Andern die bessere Gerechtigkeit verwirklicht hat, in welcher die Gotteskinder das Reich ihres Vaters in sich tragen und geniessen? Wie aber das Himmelreich nur so da ist, dass es zugleich auch nicht da, sondern noch zukünftig ist, ebenso kann auch Jesus als dieser irdische Mensch der Messias nur so sein, dass er es zugleich noch nicht ist; der Doppelseitigkeit in der Anschauung vom Himmelreich nach den Gleichnissen Matth. 13 entspricht auf's Genaueste und ist eigentlich nur der subjektive Reflex davon die Doppelseitigkeit in dem messianischen Selbstbewusstsein Jesu, wie es sich in den beiden Namen: des Menschen Sohn und Gottes Sohn ausgeprägt hat. Unter den verschiedenen Deutungen, welche der Ausdruck: „des Menschen Sohn“ schon ge-

funden hat, müssen wir ganz bei Seite lassen die rein dogmatischen, die der historischen Situation völlig fremd und unangemessen sind (z. B.: Bezeichnung der wahren Menschennatur im Gegensatz zu monophysitischem Doketismus; oder auch: Bezeichnung des urbildlichen Menschen, des Centrums der Menschheit und dergleichen im Schleiermacher'schen Sinn dogmatisirende Formeln). Nicht minder sind aber auch die allgemein moralischen Deutungen ungeeignet, welche in dem Worte nur den Ausdruck des demüthigen Gefühls menschlicher Schwäche und Niedrigkeit oder umgekehrt des gehobenen Selbstgefühls menschlicher Würde und Gottebenbildlichkeit finden wollen; auch diese Erklärungen verwischen die specifische historische Situation. In Betracht kommen nur diejenigen Erklärungen, welche auf die Stellung Jesu zum Himmelreich, das er predigte, reflektiren. Und hiebei wird es sich nur um die zwei Möglichkeiten handeln können: ob Jesus seine Stellung zum Himmelreich mit diesem Ausdruck als eine prophetische, oder ob als die messianische bezeichnen wollte? Für Beides finden sich im Alten Testament Anknüpfungspunkte. Die älteren Propheten, und besonders Hesekiel, bezeichneten sichselbst öfters als Menschensöhne, um damit die Schwachheit des Offenbarungsorgans im Kontrast zu der Erhabenheit des offenbarenden Gottes und der Grösse des geoffenbarten Worts hervorzuheben. Brauchte Jesus das Wort in diesem Sinne, so stellte er sichselbst damit in eine Reihe mit den Propheten und bezeichnete sich als menschlich-schwaches Werkzeug im Dienste des Reiches Gottes. Aber Jesus bringt auch das Wort einmal*) in Verbindung mit einer Vorstellung, die augenscheinlich dem zu seiner Zeit hochangesehenen apokalyptischen Buch Daniel entnommen ist. Dort (Kap. 7, V. 13 f.) heisst es: „Ich sehe in einem Gesicht und siehe, Einer wie eines Menschen Sohn kam mit den Wolken des Himmels und ward gebracht vor den Alten der Tage und es ward ihm gegeben Gewalt, Ehre und Reich, dass ihm alle Völker, Leute und Zungen dienen sollten; seine Gewalt ist ewig, die nicht vergehet, und sein Königreich hat kein Ende.“ Es kann nun zwar kein Zweifel

*) Matth. 26, 64.

darüber sein, dass diese Stelle ursprünglich nicht von der Person des Messias gemeint war, sondern die Gestalt „wie eines Menschen Sohn“ ist nur das Symbol des Gottesvolks Israel im Gegensatz zu den vorhergehenden, durch Thiergestalten symbolisirten Weltreichen; das Gottesreich selbst aber ist dabei als Aristokratie („Reich der Heiligen“) ohne persönlichen Messias gedacht, mindestens ist der letztre nicht erwähnt. Ob aber nicht dennoch diese Stelle von der jüdischen Theologie vor und gleichzeitig mit Jesus auf den persönlichen Messias gedeutet worden ist, über diese ebenso schwierige als wichtige Frage erlauben wir uns kein Urtheil, da sie unter den Gelehrten noch immer leider strittig ist*). Feststehende Thatsache, von der wir ausgehen müssen, ist nun aber jedenfalls diess, dass der Ausdruck „Menschensohn“ damals dem jüdischen Volk keineswegs als Bezeichnung für den Messias geläufig, ja auch nur bekannt war, denn dann wäre die Frage nicht mehr nöthig gewesen: ob Jesus, des Menschen Sohn, der Messias sei oder nicht? eine Frage, die bald vom Volk und vom Täufer Johannes an Jesus, bald von Jesus an die Jünger gestellt wird; der herkömmliche Ausdruck für den Messias, den auch Jesus aus dem Munde der Jünger (Matth. 16, 16 f.) und des Hohepriesters (26, 63 f.) acceptirt, ist vielmehr „Gottes Sohn“, wovon nachher mehr. Hieraus folgt nun offenbar soviel: Jesus hat sich mit dem Namen „Menschensohn“ nicht unbedingt, im vollen Wortsinn und in jeder Beziehung als den Messias bezeichnen wollen. Ebensowenig aber ist es möglich, dem Worte gar keine messianische Bedeutung beizulegen, denn Jesus braucht es fortwährend als die solenne Selbstbezeichnung auch nachdem er sich längst als Messias geoffenbart hat, ja gerade an Stellen, wo er seine messianische Würde mit Nachdruck hervorheben will, wie gegenüber dem Hohepriester (Matth. 26, 64). Sonach bleibt gar nichts anderes übrig**), als dass Jesus mit diesem Namen

*) Bekanntlich einer der Gegenstände des Streits zwischen Volkmar und Hilgenfeld, wobei Weizsäcker (a. a. O. p. 417) sich auf Hilgenfeld's, Colani und Keim auf Volkmar's Seite stellen, Strauss das Urtheil zurückhält.

**) Wir schliessen uns hier ganz der trefflichen Darstellung Holsten's an (a. a. O. p. 180 ff.).

sich als ein Organ Gottes bezeichnen wollte, das nur in gewisser Beziehung Messias ist, in anderer aber auch wieder es nicht ist. Welches aber dieses bedingte und restringirte Messiasthum sei, kann uns nach dem, was oben über die Zweiseitigkeit im Begriff des Himmelreichs ausgeführt wurde, durchaus nicht zweifelhaft sein; auch dieses ist ja nach dem Obigen in gewisser Beziehung gegenwärtig, in anderer auch wieder nicht; es hat schon sein Dasein auf Erden in der Wirkung der Predigt Jesu in den Herzen der Gotteskinder, aber es hat auch wieder sein (wahres, volles) Dasein noch nicht, sondern soll erst vom Himmel her auf wunderbare Weise erscheinen. Ganz so muss auch der Herr und das Haupt dieses Reiches, Jesus, der wirkliche Himmelreichskönig oder Messias in gewisser Beziehung sein, in anderer noch nicht sein. Wie das Himmelreich sein gegenwärtiges Dasein nur hat innerlich im Geiste der Gläubigen, während seine äussere Erscheinung seinem Wesen noch nicht entspricht: so ist auch Jesus in der Gegenwart noch erst der Messias im Geiste und durch den ihm innerlichen Geist Gottes, während seine Erscheinung in Niedrigkeit und unter menschlichen Leiden noch nicht der Idee des Messias entspricht. Und wie jene geistige Gegenwart des Reichs doch auch wieder nur die Vorbereitung ist für die volle Erscheinung desselben in der Herrlichkeit des Himmlischen, und zwar eine Vorbereitung, die zur Erfüllung nicht von selbst, durch inneres Wachsthum allein, gelangen kann, sondern nur durch das Eintreten übernatürlicher Machtakte von Seiten Gottes und seiner Engel: so ist auch das gegenwärtige Messiasthum Jesu kraft inwohnenden Gottesgeistes doch wieder nur eine Vorbereitung auf das Kommen des wahren Messias d. h. auf sein eigenes Erhobenwerden zur wahren Messiasherrlichkeit, welches keineswegs durch eigene Entwicklung des Innerlich-geistigen sich von selbst macht, sondern welches nur von einer göttlichen Machtthat erwartet werden kann. So ist denn zuletzt Jesus, als gegenwärtiger Messias kraft inwohnenden Gottesgeistes, sein eigener Vorläufer, der vorbereitende Prophet auf sein eigenes Erscheinen als Messias in himmlischer Herrlichkeit; er ist in einer und derselben Person Prophet des Messias und Selbst-Messias. Der Name

„des Menschen Sohn“ bezeichnet also Jesum als den Messias-Propheten, der zur wahren Messianität d. h. himmlischen Messiasherrlichkeit zwar bestimmt, designirt ist, zunächst aber noch in niedriger Erscheinung, doch schon ausgerüstet mit dem inwohnenden Gottesgeist, als sein eigener Vorläufer und Prophet die geistige Gegenwart des Reichs durch den Samen seines Worts pflanzt. Man wird bemerken, dass in dieser Erklärung, welche sich auf's einfachste und — wie wir glauben — nothwendig aus der Dialektik des Himmelreichsbegriffs ergibt, die beiden möglichen Erklärungen, die wir zuerst auseinanderhalten mussten, die prophetische und die messianische, schliesslich doch zusammenfallen. Nur darüber kann jetzt noch die Frage offen sein: ob Jesus den Namen anfangs nur im Sinn der prophetischen Selbstbezeichnung gewählt und erst im Verlauf der Entwicklung seiner Anschauung vom Himmelreich und damit seiner Selbstschätzung den Propheten des Messias zum Messias-Propheten gesteigert habe, was um so leichter gieng, als auch in der Danielstelle der Menschensohn von unten her erhoben wird zur Messiasherrlichkeit; oder ob Jesus von Anfang die Doppelseitigkeit des Messias-Propheten, nehmlich den Messias der Niedrigkeit, dessen unmessianische Daseinsform nur die Vorbereitung seiner wahren Messianität ist, im Auge gehabt habe. Die Entscheidung hierüber wird davon abhängen, in welche Zeit man die Entstehung des messianischen Bewusstseins Jesu setzt, worüber unten noch zu sprechen sein wird. — Der andere Name: „Gottessohn“ erklärt sich aus dem Bisherigen schon von selbst. Es ist der solenne Ausdruck für den Messias und bezeichnet denselben nach seiner theokratischen Würde und Machtstellung. Nur in diesem Sinn konnte es Petrus (16, 16) und konnte es der Hohepriester (26, 63) verstehen und wenn Jesus es beidemal ohne Weiteres acceptirt, so hat er es also auch in diesem Sinn verstanden. Er selber übrigens enthält sich fast durchaus dieses Titels, gewiss eben desswegen, weil er die Idee der äusserlich theokratischen Herrlichkeit einschloss, welche Jesus zwar keineswegs verwarf, wohl aber erst in der Zukunft realisirt dachte; darum zog er den für die Gegenwart passenderen Namen: „Menschensohn“ vor. Die meisten der

Stellen, wo Jesus Gott seinen Vater nennt, meinen diess nur in demselben rein religiösen Sinn, nach welchem das fromme Verhältniss des Menschen zu Gott überhaupt gipfelt in dem Bewusstsein der Gotteskindschaft, und nach welchem Jesus uns Alle gelehrt hat, in Gott „unsern Vater“ zu erkennen und anzurufen. Es ist nur eine einzige Stelle, von welcher sich mit Grund behaupten lässt, dass sie über diess allgemeine Verhältniss hinaus ein specifisches Verhältniss Jesu zu Gott enthalte: die bekannte Stelle Matth. 11, 25—27. Aber gerade hier lässt sich, je genauer wir die Stelle im Zusammenhang betrachten, desto klarer erkennen, dass das zum allgemein religiösen Kindschaftsbewusstsein hinzutretende Besondere doch nichts anderes ist, als das Bewusstsein, zum centralen Organ des Gottesreichs, zum Messias, berufen zu sein. Jenes Wort versetzt uns nehmlich in den historischen Moment, wo (nach Lucas) die Jünger von ihrer Missionsreise zurückgekommen waren und aus ihren Erzählungen hervorgieng, dass allenthalben im Lande die Herzen der Mühseligen und Beladenen, also zumeist der gedrückten niederen Klassen dem Kommen des Gottesreichs mit seiner neuen Ordnung der Dinge, mit seiner erlösenden Ruhe und seinen erquickenden Gütern entgegenschlagen; zu gleicher Zeit hatte aber auch Jesus in den Städten seiner bisherigen öffentlichen Wirksamkeit, Chorazin, Bethsaida, Kapernaum, trübe Erfahrungen gemacht von der Herzenshärtigkeit, der Gleichgültigkeit und dem Leichtsinn der oberen Klassen und leitenden Führer des Volks. Daraus gieng hervor, dass es sich zunächst nicht um ein Gottesreich im Sinn einer das ganze Volk umfassenden nationalen Theokratie handeln könne, sondern dass dasselbe sein Dasein zunächst nur haben könne unter den Armen, Leidtragenden, Hungernden, Mühseligen und Beladenen und dass dieses sein Dasein nur eben bestehe in der beseligenden Wirkung der Himmelreichs-Predigt an den Herzen dieser Menschen. Und indem er nun diesen Erfolg seiner Thätigkeit als einen von Gott beabsichtigten und herbeigeführten auffasst, ergibt sich ihm aus dieser teleologischen Betrachtung der faktischen Wendung der Dinge ein völlig neuer Einblick in die göttlichen Heils- und Reichsgedanken. Er preist daher den Vater, dass er den Klugen und Weisen jenes „Geheim-

niss" vom Himmelreich (cf. Matth. 13) verborgen und den Unmündigen, die ein offen Herz dafür haben, es geoffenbart habe. Und in dem klaren Bewusstsein von der Neuheit dieser Erkenntniss, die eben nur erst ihm aufgegangen, und von der Grösse der praktischen Folgerungen, die sie einschloss, der Aufgaben, die sie stellte, und zu deren Lösung Niemand anders als er befähigt, Niemand anders als er somit auch berufen war, — im klaren Bewusstsein dieser Offenbarung und dieser Mission, die ihm und nur ihm geworden, bricht er in die Worte aus: Alle Dinge (die ganze Ausführung des göttlichen Reichsgedankens) sind mir übergeben von meinem Vater und Niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater (kein Mensch ahnt noch die einzigartige heilsgeschichtliche Mission, den Messiasberuf Jesu) und Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn (weil eben auch Niemand vor ihm das Geheimniss des göttlichen Reichs, wie es im göttlichen Rathschluss verborgen lag, durchschaut hat, — das Geheimniss nehmlich, dass das Himmelreich schon gegenwärtiger Besitz und Genuss derer ist, welche die Himmelreichspredigt Jesu in empfänglichem Herzen aufnehmen). Bei dieser völlig ungezwungenen, ganz von selbst sich aufdrängenden Exegese ist diese Stelle soweit entfernt, ein (im metaphysischen Sinn) übermenschliches X in dem Selbstbewusstsein Jesu vorauszusetzen, dass vielmehr gerade sie die frappantesten Winke für eine wahrhaft psychologisch-geschichtliche Analyse des messianischen Selbstbewusstseins Jesu gibt, indem sie zeigt, wie das letztre ganz nur der subjektiv persönliche Reflex der fortschreitenden Erkenntniss vom Himmelreich ist, diese aber wieder das Resultat einer einfachen religiös-teleologischen Betrachtung der faktischen Erfolge, der Ereignisse und Umstände, der historischen Gesammtlage.

Wir haben nun noch die praktischen Konsequenzen zu verfolgen, welche sich für Jesus, für sein Thun und Leiden, Hoffen und Fürchten aus dem angegebenen Begriff vom Himmelreich, als geistig gegenwärtigem, und von ihm, Jesu, selber, als dem zum Messias bestimmten Menschensohn, ergaben. War es Gottes Wille, dass das Himmelreich zunächst nur gegenwärtig sei in den Herzen der Gerechten, und dass

Jesus der Messias desselben sei zunächst nur in der niedern Daseinsform des lehrenden Menschensohnes, der durch sein Predigen die Erscheinung der Messiasherrlichkeit erst vorbereiten sollte: so musste Jesus jeden andern Weg zur Herbeiführung des Messiasreichs, also namentlich jede grobe Gewalt durch Menschenarm, oder auch schon die feinere Vergewaltigung des langsamen Gangs der Dinge durch aufregende Volksagitation und begeisternde Schauwunder — alles diess musste er als gottwidrige Mittel verwerfen. Dass der Gedanke an solche Mittel an ihn herantrat, werden wir später sehen; dass er ihm nie unterlegen ist, beweist sein Todesweg. Und diess Sichbeschränken auf die Rolle des rein geistigen Wirkens und der zuwartenden Passivität in Bezug auf alles Weitere war nicht nur der entschiedenste Bruch mit den jüdischen Messiashoffnungen, es war auch zugleich der herrlichste Sieg seines Geistes über sich selbst. Es ist eine bekannte psychologische Thatsache, dass für willens- und thatkräftige Naturen das passive Zuwarten beim langen Ausbleiben der Erfüllung lebhafter Hoffnungen und Wünsche das weitaus bitterste aller Leiden ist; wie muss also für Jesus, dessen erregbare Seele ganz aufgieng im Pathos für die Verwirklichung des Gottesreichs, die Selbstbeschränkung auf das langsam und unscheinbar wirkende Wort und die Enthaltung von aller vorgreifenden und die Wartezeit abkürzenden Aktivität ein schweres Werk der Selbstüberwindung, ein hohes Opfer des kindlichen Gehorsams gegen den Vater im Himmel gewesen sein! Gewiss, mit dem Entschluss zur Selbstbeschränkung auf die stille Wirksamkeit der Predigt und zum geduldigen Erwarten aller weiteren Entscheidungen vom Allmachtswillen des himmlischen Vaters, mit diesem Entschluss hatte Jesus schon das Schwerste sich abgerungen, den ersten und bittersten Schritt des Leidenswegs gethan. Aber nach diesem ersten Schritt konnten auch die weiteren Stationen des Leidenswegs nicht ausbleiben, nicht umgangen noch vermieden werden. Die Erfahrungen von der Unempfänglichkeit, gleichgültigen und leichtsinnigen Trägheit gerade der massgebenden Klassen des Volks hatte Jesus frühe schon gemacht und sie waren es, wie es scheint, hauptsächlich gewesen, was den Anstoss gab zur tieferen Erkenntniss des

Himmelreichs, zum Einblick in seine „Geheimnisse". Aber bei der blossen Unempfänglichkeit blieb es nicht; hatte schon die Nachricht vom Tode des Täufers den Gedanken an offensives Vorgehen der Gegner nahelegen müssen, so trat gleich darauf*) die erste Bestätigung dieser Ahnung ein durch die, wie es scheint, officielle Frage der pharisäischen Abgeordneten aus Jerusalem: warum die Jünger Jesu der Aeltesten Aufsätze übertreten? Die Antwort Jesu und die nachfolgende Rede gegen die Pharisäer, feierlich vor allem Volk gehalten und den Jüngern speciell noch weiter ausgeführt, beweist zur Genüge, dass Jesus sich der ganzen Tragweite dieses ersten direkten Konflikts mit der herrschenden Partei klar bewusst war und dass er einen Bruch mit ihr nicht vermeiden noch verzögern wollte. Dass dieser Schritt verhängnissvoll werden konnte, dass er den Anstoss geben konnte zu einer Reihe von Leidensgeschicken, deren letztes im Tode selbst bestehen konnte, das musste sich ein so klarer Beurtheiler der Menschen und der Zeitlage, wie Jesus diess war, nothwendig sagen. Nur Eines hätte ihn von dieser, rein menschlich betrachtet, sehr nahegelegten Ahnung abhalten können: das Bewusstsein seiner Messianität; denn dass Leiden und Tod der Messiasidee des Alten Testaments und der jüdischen Theologen widersprach, darüber wird kaum ein Zweifel sein können. Allein stand denn nicht auch schon diese gegenwärtige niedrige Daseinsform des Himmelreichs und seiner selbst als des zum Messias bestimmten Menschensohnes mit der Idee der Messiasherrlichkeit grell genug im Widerspruch? Sollte er, als Messias-Prophet, nicht auch ähnlichen Leidensschicksalen ausgesetzt sein können, wie die Meisten der früheren Propheten? Und wenn wirklich dieser Fall eintreten sollte, konnte es dann anders als mit Gottes Willen, ja nach Gottes eigenem Rathschluss geschehen? So war es wiederum die religiös-teleologische Betrachtung des faktischen Gangs der Dinge in Gegenwart und Zukunft, was sein messianisches Selbstbewusstsein wieder um einen Schritt weiterführte: zum Gedanken, dass nach göttlichem Heils- und Reichsplan auch das Leiden zu seinem messianischen Berufe mitgehöre. Und wenn es sich nun fragte, in

*) Matth. 15, 1 ff.

welchem Sinn sein Leiden göttlicher Zweck sein könne, so konnte hiebei nur der Vorgang alttestamentlicher Gerechter und theokratischer Organe massgebend sein. Nun finden wir bei den späteren Propheten, insbesondere beim babylonischen Jesaias (z. B. Kap. 53), die doppelte Anschauung vom Zweck des Leidens der Gottesknechte: einmal dass es diene zu ihrer eigenen Prüfung und Läuterung und mittelst dieser zu ihrer um so herrlicheren Belohnung; dann aber auch, dass ihr Leiden heilsam zurückwirke auf ihre sündige Umgebung, auf ihre Feinde und Dränger selbst; und zwar kann bei letztrer Idee als vermittelndes Moment ursprünglich hinzugenommen werden die psychologische Wirkung des treuen und geduldigen Ausdauerns unter dem Leiden auf die Herzen der Sünder zu ihrer Bekehrung und infolge von dieser auch zu ihrer Rettung; allein dieser Mittelgedanke wurde auch wieder fallen gelassen und die heilsame Wirkung des Leidens der Gerechten auf die Sünder unmittelbar als stellvertretendes Sühneleiden gefasst. Da nun also diese beiderlei Vorstellungen im Alten Testament vorhanden waren und zwar beide nicht streng gesondert, sondern meistens mit einander verbunden, so war es sehr natürlich, dass auch Jesus den göttlichen Zweck seines messianischen Leidens sich unter beiderlei Form dachte: als ein zunächst von menschlicher Bosheit herrührendes, aber unter göttlicher Vorsehung und Leitung stehendes und zu seiner eigenen Verherrlichung führendes Prüfungsleiden und auch wieder als ein durch göttliche Heilsveranstaltung herbeigeführtes stellvertretendes Sühneleiden zum Besten der Sünder. Bestimmt ausgesprochen ist diess letztre nur in zwei Stellen: Matth. 20, 28: „des Menschen Sohn ist gekommen zu dienen und seine Seele hinzugeben als Lösegeld an Vieler Statt“, und 26, 26—28: „Mein Blut, das des neuen Testaments, vergossen für Viele zur Vergebung der Sünden.“ Man kann nun gewiss zugeben, dass dieser Gedanke Jesu ursprünglich fremd gewesen und dass derselbe auch später weit davon entfernt war, jemals die vollen Konsequenzen der paulinischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre daraus zu ziehen, durch welche seine Anschauung von der Gerechtigkeit der Kinder des Himmelreichs eine nicht unbedeutende dogmatische Umbildung erlitten haben würde.

Man kann diess recht wohl zugeben, ohne dass man doch mit Holsten annehmen müsste, dass Jesu der Gedanke der heilsökonomischen Nothwendigkeit seines Todes erst durch die Situation des Abendmahls aufgedrängt worden sei, während er bis dahin nur an ein Prophetenleiden, nicht aber an den Tod gedacht habe, der vom Standpunkt des prophetischen Berufs- und Prüfungsleidens aus unmotivirt gewesen wäre. Wenn zur Begründung dieser Ansicht hauptsächlich auf das Gebet in Gethsemane hingewiesen wird, in welchem allerdings die heilsökonomische Nothwendigkeit des Todes völlig ignorirt wird, so darf man hieraus doch gewiss nicht den Schluss ziehen, dass diese Nothwendigkeit des Todes erst ganz unmittelbar vorher zum erstenmal und flüchtig Jesu zum Bewusstsein gekommen sei. Man könnte gerade umgekehrt sagen: eine eben erst neu aufgetauchte grosse Idee hätte das Gemüth so mächtig ergreifen und fesseln müssen, dass ein Schwanken und gar Ignoriren derselben wenige Stunden nachher unmöglich gewesen wäre. Vielmehr beweist also diess geschichtliche Schwanken vor der letzten Entscheidung offenbar nur soviel, dass jene Idee, ob auch längst neben der andern (vom prophetischen Prüfungsleiden) im Bewusstsein aufgetaucht und theoretisch festgestellt, dennoch vom menschlich schwankenden, kämpfenden und zagenden Willen noch nicht definitiv und absolut unverrückbar angeeignet war. Ist diess schon an und für sich psychologisch sehr begreiflich, so wird es vollends darum höchst wahrscheinlich, weil im Alten Testament und somit auch im Bewusstsein Jesu und seiner Jünger, das sich auf das Alte Testament gründete, jene beiderlei Vorstellungen vom Leiden der Gottesknechte keineswegs mit logischer Schärfe auseinandergehalten und als Entweder — Oder einander gegenübergestellt waren, vielmehr immer mehr oder weniger ununterschieden durcheinander liefen, ganz ungefragt, ob diess logisch richtig sein mochte oder nicht. Jene Ansicht, dass der Todesgedanke erst unmittelbar vor dem Tode selbst sich aufgedrängt habe, steht in zu hartem Widerspruch mit der evangelischen Darstellung, welche so bestimmte wiederholte Leidensverkündigungen vorangehen lässt; wenn wir auch die markirtesten derselben, welche die Geschichte hart vor und während der jerusalemischen

Reise geschehen sein lässt, in ihrer wörtlichen Fassung nicht für ursprünglich halten können, weil sie, so klar ausgedrückt, das Verhalten der Jünger vor und nach der Katastrophe zu einem unlösbaren Räthsel machen würden, so folgt daraus doch keineswegs, dass sie gar nicht von Jesu gesprochen worden seien; eine Situation, wie die auf die erstmalige Leidensverkündigung folgende, Matth. 16, 22 ff., enthält zu viel psychologische Wahrheit, als dass sie könnte gemacht sein; hier wird jeder Zweifel auch der schärfsten Kritik verstummen müssen. Aber, wendet man uns ein, mit jenen Leidens- und Todesverkündigungen ist immer auch die Vorhersagung der Auferstehung und zum Theil der Wiederkunft im (vollendeten) Gottesreich (Matth. 16, 28) verbunden; wären also jene historisch, so müsste es bei der Zusammengehörigkeit beider auch diese sein. Wie? wenn wir diese Folgerung nicht nur zugäben, sondern sogar hinzufügten, dass wir derartige Aussprüche Jesu auch aus andern Gründen für geschichtlich halten, dass wir sie, wenn sie nicht dastünden, fordern und voraussetzen müssten? Freilich die bestimmte unzweideutige Form des Ausdrucks: „auferstehen nach 3 Tagen“ müssen wir wieder, aus dem schon angebenen Grund, für spätere Redaktion halten; aber das Wesentliche daran, die Hindeutung Jesu auf eine übernatürliche Restitution seiner Person als des Messias des Gottesreiches ist so gewiss historisch als irgend ein Wort Jesu in den synoptischen Evangelien. Alle solche Aussprüche Jesu über ein Fortleben nach dem Tode und Wiederkommen in messianischer Herrlichkeit sind nur die letzte nothwendige Schlussfolgerung in der Dialektik seines messianischen Selbstbewusstseins; wusste er sich einmal von Gott bestimmt zum Haupt und König des messianischen Reichs, so konnte an dieser Gewissheit auch die zwischeneintretende sichere Todesahnung nichts ändern; bloss die Art und Weise des Uebergangs aus der Niedrigkeit des Menschensohnes in die Messiasherrlichkeit des Gottessohnes konnte dadurch für seine Vorstellung eine andere werden; während er es sich vorher denken mochte als ein Erhobenwerden von der Erde und Hinzugebrachtwerden auf den Wolken des Himmels zu dem göttlichen Thron, um hier mit der Messiasherrschaft

bekleidet zu werden (nach der Danielstelle), so musste jetzt der Weg zur Herrlichkeit durch das dunkle Todesleiden hindurchgehen; aber dieser bittre Weg rückte doch das Ziel selbst nicht ferner, machte es sogar durchaus nicht wunderbarer, als es vorher, ohne diesen Durchgang, auch schon gewesen, und als diese ganze Vorstellung eines vom Himmel her durch göttliche Wunderakte zur Wirklichkeit gebrachten „Himmelreichs" von Anfang war. Man erschwert sich das Verständniss und die richtige psychologische Würdigung der apokalyptischen Wiederkunftsreden Jesu nur dadurch, dass man von der falschen Voraussetzung ausgeht, Jesus habe die jüdisch-apokalyptische Anschauung eines wunderbar vom Himmel her aufzurichtenden Messiasreichs nie getheilt oder doch (wie Colani meint) bald völlig vertauscht mit der rein geistigen Ansicht vom Reich der wahren Frömmigkeit. Vor dem erstern Irrthum hätte schon die Thatsache bewahren sollen, dass Jesus damit anfieng, wie Johannes nur erst ein zukünftiges Kommen des Reichs zu verkündigen; aber auch das Letztre hätte angesichts der vielen klaren Stellen, in welchen Jesus bis zu Ende die apokalyptischen Reichsideale und persönlichen Herrlichkeitserwartungen festhält und die sich ohne grösste Gewaltthätigkeit nicht umdeuten lassen, wenigstens einer unbefangen historischen Kritik nicht begegnen sollen. Uns ergeben sich diese Aussprüche so einfach aus den Prämissen im Bewusstsein Jesu, dass wir, wie gesagt, sie fordern müssten, wenn sie nicht dastünden; sowenig Jesus das Gegenwärtigsein des Himmelreichs im Geist der Gläubigen sich hatte denken können ohne einen Messias, d. h. ohne sichselbst als den durch die Geistesausrüstung zum Messias *bestimmten* Messias-Propheten zu erkennen, so wenig konnte er sich einen Fortbestand, eine Vollendung dieses Reichs in entsprechend herrlicher Erscheinung denken, ohne sichselbst als den in himmlischer Herrlichkeit erscheinenden vollendeten Messias, als das mitwirkende Organ Gottes dazuzudenken; auf diese Erwartung zu verzichten, wäre für ihn nicht mehr und nicht weniger gewesen, als seinen Glauben an das Himmelreich, als das Pathos seines Herzens, als den Endzweck seines Lebens aufzugeben. Dann hätte er aber auch gar nicht den Weg des Todes zu gehen brauchen; indem er ihn

gieng, treu dem Glauben an seine messianische Berufung und an das Himmelreich, dem sein Leben gegolten hatte, schöpfte er auch aus eben demselben Glauben die Zuversicht seiner persönlichen messianischen Verherrlichung nach dem Tode. Sollte er von diesem Trost, der ihn während des schweren Wegs von Galiläa nach Golgatha aufrecht erhielt, den Jüngern nie etwas mitgetheilt, etwas angedeutet haben? Und wenn sie diese Andeutungen nicht alsobald zu Herzen nahmen, weil ihre Gedanken viel zu sehr mit dem Ziel der Herrlichkeit beschäftigt waren, als dass sie ernstlich bei dem dunklen Weg hätten verweilen können und wollen, musste nicht doch das Wort des Meisters, in dem der erhabenste Glaube seine wunderbarste Spannkraft bewährte, als ein Keim in ihrer Seele wurzeln, aus dessen Wundernatur die Wunderereignisse nach dem eingetretenen Todesgeschick des Herrn als naturgemässe und nothwendige Frucht sich erzeugen konnten und mussten?*) Was nun näher das Detail der Zukunftsreden Jesu betrifft, so ist zu bemerken, dass Jesus sich nicht lehrhaft auf diess Gebiet näher eingelassen hat**), sondern nur in Gleichnissen von überwiegend paränetischer Tendenz. Höchstens könnte etwa Matth. 25, 31 wirklich lehrhaft (nicht bloss parabolisch) gemeint sein; dieses Kommen in der Herrlichkeit mit allen heiligen Engeln und Sitzen auf dem Stuhl der Herrlichkeit zum Gericht hält sich ganz genau innerhalb des aus der Daniel'schen Grundstelle fliessenden Vorstellungskreises, in dem sich die messianischen Erwartungen Jesu nach dem bisher Ausgeführten allerdings bewegt haben. Nur zwei Punkte sind noch hervorzuheben; es ist unzweifelhaft, dass Jesus zwischen Auferstehung und Wiederkunft oder Parusie nicht unterschieden hat; er verstand also unter dem den Jüngern verheissenen Wiederleben mit ihnen in seines Vaters Reich nicht das, was wir jetzt, den Auferstehungserzählungen zufolge, für das Wesen der Aufer-

*) Man lese und erwäge die Andeutung, die Weizsäcker hierüber gibt a. a. O. p. 574 f.

**) Denn die Schilderung der Parusie Matth. 24, 29—31 ist nicht für ächt zu halten, sondern für eine judenchristliche Apokalypse aus der Zeit der Belagerung Jerusalems. cf. darüber meinen Aufsatz in den Jahrb. f. d. Theol. XIII, p. 134.

stehung zu halten pflegen: die Wiederbelebung des im Grabe liegenden Körpers; sondern er verstand darunter das Erscheinen vom Himmel her in messianischer Herrlichkeit zur äusseren Aufrichtung des messianischen Reichs; nicht ein momentanes Sichschauenlassen, um alsbald wieder zu verschwinden, sondern ein öffentliches Kommen zur feierlichen und dauerhaften Besitznahme des ihm bestimmten Messiasreichs der Herrlichkeit, zur Feier der Hochzeit, auf welche hin die Thüre verschlossen wird und keine Trennung des Bräutigams von der Braut, der Reichsgemeinde, mehr stattfindet (25, 10). Und damit hängt auf's engste zusammen das Andere, dass Jesus die Parusie als in nächster Nähe bevorstehend dachte; Stellen, wie Matth. 10, 23. 16, 28. 24, 34 und besonders auch noch 26, 29. und 64 sind nun einmal mit aller Gewalt und Kunst nicht wegzubringen oder umzudeuten; man hätte sich aber auch nie versucht gefühlt, diess zu thun, wenn man jene Worte in ihrem Zusammenhang mit den Prämissen, mit dem ganzen Reichsgedanken Jesu sich klar gemacht hätte; ihm stand ja zwischen dem Tode und der Parusie nicht eine Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes in unsichtbarem jahrhundertelangem Weltregiment mitten inne, sondern die Parusie war in seinem Sinn eben selber die Auferstehung, die Restitution des im Todesleiden Erniedrigten zur messianischen Herrlichkeit; warum also hätte er sie nicht alsbald auf die Todeskatastrophe folgend denken sollen? Bedenken wir, dass ihm die Erscheinung des in Herrlichkeit vollendeten Messiasreichs von Anfang schon als nahebevorstehend gewiss gewesen war (4, 17 und 10, 23); dass er sehr wahrscheinlich noch beim Einzug in Jerusalem neben dem Todesgedanken auch den Gedanken an die Möglichkeit einer sofort durch göttliche Aktion eintretenden Aufrichtung des Herrlichkeitsreichs festhielt: so konnte durch den zwischeneintretenden Tod zwar die Art und Weise des Uebergangs etwas modificirt, unmöglich aber die Zeit dieser Katastrophe in weitere Ferne entrückt werden; im Gegentheil, ihr Eintreten musste durch den Tod eher noch beschleunigt werden. So hängt hier Alles auf's engste und beste zusammen und wir sind nicht genöthigt, eine Menge von wohlbezeugten Daten zu ignoriren oder zu verdrehen,

um ein einheitliches Selbstbewusstsein Jesu zu reproduciren, sobald wir uns nur den Begriff des Himmelreichs klar gemacht haben, denn an diesem hängt alles Weitere.

Wir haben hiemit die Grundgedanken der Lehre Jesu in ihrem inneren Zusammenhang, wie Eins am Andern hängt, Eins aus dem Andern folgt, entwickelt und haben gefunden, wie alles Einzelne seinen beherrschenden Mittelpunkt hat in seiner Idee des Himmelreichs, deren subjektiver Reflex sein messianisches Selbstbewusstsein war. Es bleibt uns nun noch übrig, die Frage zu besprechen, ob die einzelnen Momente, die wir hier in ihrer logischen oder besser psychologischen Folge entwickelten, auch in zeitlicher Succession nach einander auftraten, oder ob sie von Anfang fertig im Bewusstsein Jesu vorhanden waren, von Anfang nehmlich seines öffentlichen Auftretens, denn über dieses zurückzugehen, sind wir hier nicht befugt. Diese Frage wurde zwar schon im Bisherigen mehrfach berührt, aber sie fällt doch nicht ganz mit der gegebenen Entwicklung zusammen; das gegebene Gesammtbild behält auf jeden Fall, wie auch diese Frage gelöst werde, seine Wahrheit, die durch das gegenseitige Sichstützen alles Einzelnen verbürgt ist. Es ist gut, diess sich zum voraus klar zu machen, um sich die nöthige Unbefangenheit und Ruhe für die folgende Untersuchung zu sichern. Auf ihren konkretesten Ausdruck gebracht, lautet die Frage so: Hat sich Jesus von Anfang seines öffentlichen Auftretens für den Messias gehalten? Versuchen wir diese schwierige Frage ihrer Lösung näher zu bringen durch rein objektive Auseinandersetzung des Für und Wider. Jesus kann, so hören wir die Einen sagen, nur aus seinem eigensten Selbstbewusstsein heraus zur Gewissheit seiner Messianität gekommen sein; nicht durch äussere Umstände und Erfolge konnte er dazu geführt werden, denn diese hätten ihn immer nur zur jüdischen Messiasidee geführt und nimmer über diese hinausgelangen lassen zur Stiftung eines Gottesreichs, da Gott im Geist und in der Wahrheit angebetet wird. Man kann darauf erwiedern,

dass Jesus freilich in seinem eigensten Wesen von Anfang die Anlage getragen haben muss zu einer Frömmigkeit von so originaler Tiefe und Reinheit, dass er in die gegebene Form jüdischer Ideen einen neuen Gehalt giessen konnte; aber schon zur Entwicklung dieser Anlage bedurfte es der äussern Anregung, wie sie in der Himmelreichspredigt Johannis gegeben wurde; und dann war ja noch immer vom frommen Selbstbewusstsein zum messianischen Selbstbewusstsein ein beträchtlicher Schritt; auch die höchste und entwickeltste Frömmigkeit hätte an und für sich noch nicht einmal den Beruf zum Wirken in der Oeffentlichkeit, zur prophetischen Himmelreichsvorbereitung einschliessen müssen; und wenn auch der Drang und damit die Berufung hiezu sich innerlich ankündigte, so lag doch jedenfalls darin noch immer kein Grund zu Absichten und Prätensionen, die über die des vorbereitenden Propheten Johannes hinausgiengen. Aber — entgegnen Jene — indem Jesus sich in der Vertiefung des Gerechtigkeitsideals unzweifelhaft von Anfang schon von Johannes trennte und über ihn hinausgieng, kann er nicht selbst wieder sich für ebendasselbe gehalten haben, was dieser war, nicht wieder für den blossen vorbereitenden Propheten, sondern nur für den Messias selbst, auf welchen der Prophet vorbereitete. Darauf könnte ein Anderer erwiedern: Woher wissen wir, dass Jesus den Johannes von Anfang schon für den l e t z t e n vorbereitenden Propheten und u n m i t t e l b a r e n Vorläufer des Messias gehalten hat? In Matth. 11 allerdings ist diese Ansicht ausgesprochen, aber daraus würde nur folgen, dass von dort an Jesus denjenigen, der über Johannes hinausgieng, d. h. sichselbst für den Messias halten musste; ob er diess von Anfang gethan, ist damit immer noch nicht bewiesen. Wenn er auch den Johannes als vorbereitenden Propheten immer anerkannt hat, so konnte er darum doch noch weitere vormessianische Nachfolger oder vielmehr Fortsetzer des Werks Johannis für möglich halten; und sogar diess ist nicht unbedingt sicher vorauszusetzen, dass Jesus sich von Anfang seines Vorzugs vor Johannes so bestimmt und klar bewusst gewesen sei, um daraus den Schluss auf eine specifisch andere, höhere Berufung, auf die Messianität ziehen zu können oder gar zu müssen. Doch — entgegnen Jene — schon Matth. 9, 14—17 stellt sich

Jesus in ganz prinzipiellen Gegensatz zu den Johannesjüngern mit ihrem Hängen am Alten, stellt sich ganz entschieden auf einen völlig neuen Standpunkt, der nur der des Himmelreichs, als schon gegenwärtiger neuer Lebensordnung, sein kann, bezeichnet endlich sichselbst als den Bräutigam, der später erst den Hochzeitleuten werde genommen werden. Man wird kaum umhin können, diess für eine starke Instanz gelten zu lassen, — vorausgesetzt, dass diess Wort wirklich hier an seiner richtigen Stelle steht; daran aber zu zweifeln sind wir stark versucht. Hier schon sollte Jesus die prinzipielle Neuheit seines Standpunkts so scharf ausgesprochen haben, während er noch später den Pharisäern die Concession macht: „Das Eine (Höhere) soll man thun und das Andere (Niedere) nicht lassen!“ (23, 23) und während der eigentliche Bruch mit dem pharisäischen System des Haltens an den Satzungen erst Kap. 15 (gegen Ende der galiläischen Wirksamkeit) erfolgt? Hier schon sollte die Praxis der Jünger Jesu Aufsehen und Anstoss erregt haben, da doch Jesus kaum erst angefangen hatte, Jünger um sich zu sammeln und der engere Jüngerkreis jedenfalls noch nicht gebildet war? Hier schon sollte endlich Jesus von seinem bevorstehenden Weggenommenwerden aus dem Kreise der Seinigen sprechen, während die bedenklichen Konflikte erst mit Kap. 15 beginnen und die erste Leidensverkündigung an die Jünger erst Kap. 16 nach ihrem Bekenntniss des Glaubens an seine Messianität erfolgt? All' diese Gründe legen, wie uns scheint, nahe, diese Erzählung erst in die spätere galiläische Zeit, nach Kap. 15 zu versetzen; womit diese Instanz für ein so frühes Messiasbewusstsein beseitigt ist. Aber immer noch, sagt man von anderer Seite, bleibt der frühe Gebrauch der Selbstbezeichnung: „des Menschen Sohn“, welche messianisch zu nehmen ist. Wir haben indess oben gezeigt, dass es den Messias-Propheten bezeichne und dass wohl möglich wäre, dass diese Bedeutung aus der anfänglichen nur prophetischen später erst an der Hand der Danielstelle sich herausgebildet hätte; einen zwingenden Beweis für ein anfängliches Messiasbewusstsein möchten wir auch hierin noch nicht finden. — Lassen wir nun aber auch die gegnerische Seite mit ihren positiven Gründen für eine spätere Entstehung des messianischen Selbstbewusstseins zum Wort

kommen. Es ist vor Allem ein allgemein psychologischer Grund, den wir mit Holsten's*) Worten angeben können: „Das scheint das Unmöglichste, es sei Jesus nur auf ein inneres Selbstzeugniss hin, dass der Geist Gottes in ihm wirke, zu der Ueberzeugung seiner Messianität gekommen. Das Selbstgefühl einer solchen Kraft verlangt, um zur Gewissheit der Ueberzeugung erhoben zu werden, der Bewähr durch Wirksamkeit in Wort und That und durch Anerkennung Anderer, die an die Wirklichkeit dieser Kraft glauben, weil sie ihre Wirkung an sichselbst erfahren." Diess ist gewiss ein schwer in's Gewicht fallender Grund; gleichwohl hat Holsten selbst nicht den fraglichen Schluss daraus gezogen, sondern er sucht demselben zu entgehen durch die Hypothese, dass dem öffentlichen Auftreten Jesu nach der Gefangensetzung des Täufers eine stille Wirksamkeit desselben gleichzeitig mit der des Täufers vorangegangen sei und in dieser habe sich das messianische Selbstbewusstsein ausgebildet. Allein während dieser stillen Wirksamkeit müsste also ex hypothesi Jesus so bedeutende, ausserordentliche Erfolge mit Wort und That erzielt haben, dass ihm daraus und aus der Anerkennung Anderer die Gewissheit seiner Messianität sich ergab; und doch hätte von diesen ersten, wichtigsten und für die ganze Folgezeit entscheidenden Erfolgen sich nichts der Erinnerung eingeprägt, auch nicht die leiseste Spur von all' dem sich in die geschichtliche Ueberlieferung eingeschlichen? Wir können das nicht wahrscheinlich finden. Und weiter: Wenn Jesus nach der Gefangensetzung des Täufers seiner Sache schon vollkommen sicher war, warum trat er dann doch ganz so auf, als ob er nur sein Nachfolger d. h. der Fortsetzer des von jenem unvollendet gelassenen prophetischen Wirkens sein wollte? warum verkündigte er ganz, wie jener, nur das Nahesein des Himmelreichs und nicht schon jetzt, wie später (12, 28. cf. Kap. 13), das Gekommensein desselben? warum sandte er noch seine Jünger (10, 7) auf die Missionsreise mit derselben Predigt aus, welche die Jünger nothwendig nur im Sinn Johannis verstehen konnten? Er that das, erwiedern die Andern hierauf, aus pädagogischer

*) A. a. O. p. 221, Anm.

Accommodation, weil die anfängliche Verkündigung eines daseienden Himmelreichs dem Volke entweder wie ein Mährchen oder wie ein Aufruf zu politischen Gewaltakten geklungen wäre. Wohl und gut; aber war diess etwa später, von Kap. 12 an, anders? ist von dort an der spöttische Unglaube der Sadducäer und der gefährliche Aberglaube der Pharisäer weniger zu fürchten? (cf. Matth. 16, 1—12). Es bliebe nur etwa das eine hierauf zu antworten: Jesus habe die pädagogische Accommodation an das Verständniss der Volksmasse von der Zeit an unbedenklich aufgeben können, in welcher er seines inzwischen herangebildeten engeren Jüngerkreises sicher war, weil er sah, dass in diesen das Verständniss für das Geheimniss des Himmelreichs erwacht (13, 16. 51) und der Glaube an seine Messianität herangereift sei (16, 16). Diess ist eine Möglichkeit, wir geben diess zu. Aber ihr steht zur Seite die andere Möglichkeit, dass Jesus selbst auch erst allmählig, erst mit Kap. 11 zur neuen Einsicht in das Wesen des Himmelreichs und zur Ueberzeugung von seiner geistig-innerlichen Gegenwart gekommen sei; und in diesem letztern Fall wird kaum ein Zweifel darüber bestehen können, dass er auch erst jetzt zur Ueberzeugung von seiner messianischen Stellung im Himmelreich gekommen ist, denn das eine hängt unzertrennlich am andern: kann das Reich ein in den Geistern gegenwärtiges sein, so kann auch ein gegenwärtiger Prophet kraft inwohnenden Gottesgeists das messianische Haupt dieses Reichs sein; wird aber das Reich noch erst als rein-zukünftiges, vom Himmel her zu gründendes, in keiner Beziehung schon gegründetes angesehen, dann war es, wie uns scheint, einem menschlichen Propheten ganz unmöglich, sich für den wirklichen Messias-König eines noch ganz unwirklichen Messias-Reichs zu halten; wie König und Reich, Haupt und Leib, so ist Messias und Himmelreich, das Dasein des letzten im Bewusstsein und das daseiende Bewusstsein des ersten solidarisch zusammengehörig. Sonach wird die Lösung der Frage nach der Entstehungszeit des messianischen Selbstbewusstseins schliesslich ganz davon abhängen: ob wir die Umwandlung der Verkündigung eines naheseienden Himmelreichs in die Verkündigung eines daseienden Himmelreichs nur aus einer pädagogischen Accommodation Jesu zu erklären oder als Aus-

druck einer tiefgehenden Aenderung, eines folgereichen Fortschritts seiner eigenen Anschauung vom Himmelreich zu betrachten haben? Und gewiss ist schon diese bestimmte Zuspitzung des Problems ein Schritt näher zu seiner Lösung, auch wenn diese selbst noch nicht vollständig gelingt. Indess gestehen wir, dass uns die stärkeren Gründe auf Seiten des letztern Falls zu liegen scheinen. Nehmlich einmal der negative Grund: weil im andern Fall das messianische Selbstbewusstsein Jesu sich rein von Innen heraus, ohne Anlass und Stütze in äusseren Erfahrungen gebildet haben müsste, was nach dem vorhin schon Bemerkten eine psychologische Unwahrscheinlichkeit ist. Dann der positive Grund: die ganze Situation von Matth. 11 scheint auf eine Umwandlung in der Reichsidee Jesu hinzudeuten. Denken wir uns, dass schon früher, seit den ersten grösseren Erfolgen seiner Predigt und besonders auch seit den ersten wunderbaren Heilungen, in welchen ihm die wahrhaft elektrisirende Wirkung seines Worts auf die erregbare Volksmenge recht eigentlich handgreiflich entgegentrat, dass seit diesen ersten grösseren Erfolgen der Gedanke an eine messianische Begabung und Berufung ihm schon manchmal wie von ferne aufgetaucht war und — einmal aufgetaucht — sich nicht wieder hatte unterdrücken lassen, vielmehr im Ringen mit Zweifeln und Bedenken immer heftiger die Seele Jesu bewegte. Traf ihn nun in dieser Situation die direkte Anfrage des Täufers, so muss man schon ein schlechter Psycholog sein, um nicht zu errathen, welches der Eindruck dieser Anfrage und welches ihre Folge gewesen sein wird. Was lange das Gemüth bewegt hat, ohne eine Gestalt gewinnen, einen festen Entschluss hervorbringen zu können, wird plötzlich durch ein einzig Wort, im rechten Moment vom rechten Mann gesprochen, zur Reife gebracht oder doch so gewaltig in Gährung versetzt, dass dann die nächste äussere Erfahrung, die noch hinzutritt, die Entscheidung vollendet. Sollten wir irren, wenn wir in der Antwort Jesu an Johannes eine derartige Wirkung der Frage des letztern fänden? wenn wir aus dieser Antwort den Ton einer eben jetzt vollends aus Zweifeln zur Klarheit und Sicherheit sich emporringenden Ueberzeugung heraushörten? Er wagt nicht ja! zu sagen, schlechtweg und

unbedingt, denn noch ist das Bedenken nicht ganz überwunden, ob denn nicht von einem solchen Geistesmessias das Volk, auch die Besten darunter, sich enttäuscht abwenden, an ihm sich ärgern werde; daher: „selig ist, wer sich nicht an mir ärgert!“ Noch viel weniger aber kann er nein! sagen, da die Menge der Erfolge, der von ihm ausgegangenen Segenswirkungen im Leiblichen und Geistlichen zu mächtig zum Ja! hindrängt. So weist er nur auf die objektiven Thatsachen hin, den Schluss daraus dem Täufer anheimstellend, für sichselbst aber ihn allbereits ziehend. Von dem inneren Kampf, der hier in der Entscheidung begriffen ist, von der Gewalt, die er sichselbst, den zagenden Bedenken und widerstebenden Gefühlen anthun musste, um seinen hohen Beruf in festem Entschluss sich anzueignen, dürfte das räthselhafte Wort der folgenden Rede zeugen V. 12, wornach das Himmelreich mit Gewalt errungen, im Sturme errafft sein will, was Colani wohl ganz richtig auf die Gewalt, die man sichselbst, seinen widerstrebenden Bedenken und vorgefassten Meinungen anthun müsse, gedeutet hat. Die Rückkehr der ausgesandten Jünger mit ihren Berichten von der guten Wirkung ihrer Predigt unter den Massen des armen Volks und der Kontrast der vornehmen Gleichgültigkeit der Städter (Luc. 10, 13—20) — diese äussern Erfahrungen warfen noch das entscheidende Gewicht in die Wagschaale und führten den Kampf zum siegreichen Entschluss, zur glaubensfreudigen Gewissheit, zum gehobensten Selbstgefühl des mit dem Vater einzigvertrauten Sohnes (V. 25—27). Und alsbald tritt dieser innere Fortschritt hervor in der neuen Wendung seiner Predigt: „Kommet zu mir, ihr Mühseligen und Beladenen, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen!“ Jetzt wird nicht mehr den nach Gerechtigkeit Hungernden Sättigung im bevorstehenden Himmelreich in Aussicht gestellt, sondern unmittelbar in der Gegenwart schon wird dieselbe angeboten als Gabe, die bei ihm jederzeit zu finden sei, weil er selbst in sich, in seinem eigenen seligen Sohnesbewusstsein, die Kraft zur Beseligung Aller trägt. So geschieht es hier zum erstenmale, dass die Einladung zum Himmelreich als dem Inbegriff künftiger Güter, sich verwandelt in die Einladung zu ihm, als dem gegenwärtigen persönlichen Träger und

Spender des höchsten Guts. Und nun folgt in Kap. 13 die Mittheilung der neuen Erkenntniss vom Himmelreich und damit zugleich, andeutungsweise wenigstens, von seiner persönlichen Stellung zum und im Himmelreich, die Mittheilung der „Geheimnisse“, die nur erst ihm vom Vater geoffenbart sind (11, 27) und die auch zunächst nur erst seinen vertrauten Jüngern offenbar werden sollen (13, 11). Dass diese Unterweisung in der Hauptsache von ihnen wohl verstanden wurde, zeigt etwas später das Bekenntniss Petri: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Bis aber die Jünger zu dieser Erkenntniss herangereift waren, hatte der Meister schon einen Schritt weiter gethan in der Erkenntniss seines Berufs und der göttlichen Reichsgedanken. Die Nachricht vom Tode des Täufers (Kap. 14) hatte ihm den Gedanken an die Leidensgeschicke so vieler Propheten im Allgemeinen nahelegen müssen. Die Möglichkeit, ja wohl schon die hohe Wahrscheinlichkeit, dass ihm selbst ein gleiches Geschick bevorstehe, stand ihm fest seit den ersten ernstlichen Konflikten mit der herrschenden Partei des Landes und der Hauptstadt insbesondere (Kap. 15). Dass die Schriftgelehrten und Pharisäer Jerusalems eine Gesandtschaft an ihn schickten und ihn zur Verantwortung stellten wegen seiner Jünger freierer Praxis gegenüber den religiösen Satzungen: diess war offenbar ein epochemachendes Ereigniss im Leben Jesu. Er wusste jetzt, dass sein Wirken in der Stille und Zurückgezogenheit nicht mehr zu lange dauern könne, nachdem er erfahren, dass man in den herrschenden Kreisen Jerusalems auf ihn aufmerksam geworden und seine Erscheinung für wichtig genug gehalten hatte, um officielle Schritte zu thun. Die schroffe Abfertigung aber, die er diesen Abgeordneten zu Theil werden liess, und die öffentliche Blossstellung dieser ganzen Partei in einer feierlichen Controverspredigt (15, 10 ff.) beweisen deutlich, dass er des unversöhnlichen Gegensatzes zwischen ihm und dieser Partei sich klar bewusst war und dass er von Anfang kein Bedenken trug, es zum gänzlichen Bruch mit ihnen kommen zu lassen. Aber was die Folgen eines solchen für ihn sein mussten, das konnte er sich gewiss nicht verhehlen. Wenn also im nächsten Kapitel die erste Leidensverkündigung folgt, so haben wir psychologisch allen

Grund, sie für ächt geschichtlich zu halten*); der Gedanke des Leidens und Sterbens verliess von jetzt an Jesum nicht wieder; wie er ihn durch religiös-teleologische Betrachtungsweise sich zurechtlegte mit Hülfe des Alten Testaments, haben wir oben auseinandergesetzt. Aber wir müssen hinzufügen, dass es ganz ein anderes ist, sich theoretisch mit dem Gedanken eines bevorstehenden Leidens abzufinden, und ein anderes, sich praktisch mit demselben zu versöhnen. Erstres war bei Jesus seit Kapp. 155. 16. der Fall; denn sobald einmal die Möglichkeit und gar die Wahrscheinlichkeit des Leidens feststand, musste ein frommes Gemüth dasselbe unter den Gesichtspunkt göttlicher Teleologie stellen. Dagegen das Andere war noch lange nicht vollendet; noch beim Einzug in Jerusalem stand neben dem Todesgedanken (vielleicht momentan sogar vor demselben überwiegend) der Gedanke an eine mögliche Ueberwindung seiner Gegner in ihrem eigenen Lager — nicht jedoch durch menschlichen Arm, sondern durch die siegreiche Macht des Worts und durch dazutretende göttliche Aktion. Die Möglichkeit eines solchen Nebeneinanderbestehens entgegengesetzter Erwartungen, wie wir sie bei diesem Einzug in Jerusalem voraussetzen müssen, sollte nicht bestritten werden; je mehr wir uns ganz menschlich in die Situation hineinfühlen, desto begreiflicher wird uns dieser logische Widerspruch, der psychologisch so ganz natürlich, erfahrungsmässig so sehr häufig ist. Und ebensowenig darf uns auffallen, dass während beim Abendmahl Jesus die Gewissheit und heilsökonomische Nothwendigkeit seines Todes auf's bestimmteste und klarste ausspricht, doch seine menschlich fühlende Seele in Gethsemane noch einmal vor der herannahenden Wirklichkeit des Gedachten zurückbebt. Mit Recht hat man von jeher den Kampf in Gethsemane als das Ende der Versuchungen des Herrn zusammengestellt mit dem An-

*) Hierin wird Keim contra Holsten Recht behalten und ebensowohl auch in dem andern, dass der Gedanke an Leiden (und Tod) nicht vorher, sondern erst jetzt entstanden sei; zwar die absolute Unmöglichkeit des Gegentheils wird sich nicht wohl nachweisen lassen, aber es müsste seine Wirklichkeit aus historischen Spuren oder mit psychologischen Wahrscheinlichkeitsgründen dargethan werden und beides wird nicht gelingen.

fang derselben, wie er in der Versuchungsgeschichte enthalten ist. Diese Zusammenstellung wird aber noch viel treffender, die Verwandtschaft beider Momente noch viel näher, als man gewöhnlich meint, sobald man nur den historischen Kern der Versuchungsgeschichte richtig erfasst und an die richtige Stelle des Lebens Jesu versetzt. Auf den halben Vorgang Keim's hin möchten wir hierüber eine Hypothese wagen, die sich uns von allen Seiten aus empfiehlt. Es ist gewiss richtig, was Keim sagt*): „Der Grundgedanke der Versuchungsgeschichte ist die Anrufung übernatürlicher Mittel für das durch natürliche Mittel scheinbar unvollziehbare Messiasthum“ und — fügen wir hinzu — der Anschluss an die herrschende Partei, die Anbequemung an ihre Denkweise, überhaupt an den herrschenden Zeit- und Weltgeist, nicht als letzter Zweck, sondern als Mittel zum guten Zweck, zur Gewinnung der Welt für Gottes Reich. Nicht also um Abfall von dem messianischen Beruf überhaupt, um endgültige Vertauschung des Dienstes Gottes mit dem der Welt und des Satans handelte es sich bei der Versuchung, sondern nur darum, statt des Mittels stiller Wirksamkeit durch's Wort zu zweideutigen aber schneller zum erwünschten Ziele führenden Mitteln zu greifen. Denn ein zweideutiges Mittel wäre jedes Aufsehen erregende Schauwunder gewesen, weil der Glaube, den es hervorgebracht hätte, nicht der wahre Glaube gewesen, weil die so gewonnenen Kinder des Gottesreichs nicht die Gerechtigkeit Gottes, nicht das zur messianischen Hochzeitsfeier allein würdige hochzeitliche Kleid gehabt hätten. Und noch zweideutiger wäre das andere Mittel gewesen, sich dem religiösen Zeitgeist unbedingt hinzugeben und an die Spitze einer volksthümlichen Bewegung zu stellen, die, einmal in Fluss gekommen, unberechenbare Dimensionen hätte annehmen und zuletzt eine Richtung einschlagen können, welche der vom Führer beabsichtigten schnurstracks entgegengewesen wäre; aber auch abgesehen von diesen möglichen Folgen, schon ganz an und für sich betrachtet, wäre die Verbindung mit unreinen, ungöttlichen Elementen ein gottwidriges Mittel zur Förderung

*) „Jesus von Naz.“ I, p. 569.

der göttlichen Zwecke, zur Verwirklichung des göttlichen Reichs gewesen. Nun drängt sich uns aber nothwendig die Frage auf: Konnte denn wirklich Jesus im Anfang oder vor Antritt seiner öffentlichen Wirksamkeit im Ernste an derartige Mittel denken? Konnte er an die Möglichkeit, durch ein eklatantes Schauwunder das Volk mit sich fortzureissen, auch nur entfernt denken, solange er noch nicht die geringste Erfahrung von einer ihm innewohnenden Wunderkraft gemacht hatte? Und die Idee, den herrschenden Parteien die Hand zu reichen und sich an die Spitze einer volksthümlichen Bewegung zu stellen, setzte nicht auch sie voraus, dass der, welcher Solches auch nur erwägen kann, bereits durch thatsächliche Beweise seines beherrschenden Einflusses auf die Volksmassen sicher sich bewusst geworden ist? Und diess sollte bei Jesus vor allem öffentlichen Auftreten, vor dem ersten Versuch, welchen Eindruck sein Wort und Erscheinen mache, der Fall gewesen sein? Unmöglich! So, vor den Anfang seines Wirkens vorangestellt, bleibt der historische Kern, der sich uns doch unzweideutig in der Versuchungsgeschichte aufdrängt, völlig unverwerthbar, räthselhaft. Aber besinnen wir uns doch, ob nicht in der spätern Geschichte des Lebens Jesu sich eine Situation auffinden lasse, zu welcher die versuchlichen Gedanken der angegebenen Art wohl passen, aus welcher sie sich einfach erklären liessen? Diese Situation scheint mir nun in der That in Kap. 15 und 16 zu liegen. Die Pharisäer und Schriftgelehrten (schwerlich auch Sadducäer dabei) waren bei der ersten öffentlichen Begegnung so vor den Kopf gestossen worden, dass ernstliche Verwicklungen daraus folgen konnten, ja, wenn auf diesem Wege seitens Jesu fortgegangen wurde, sogar folgen mussten. Aber es wäre ganz gegen die Art dieser Leute gewesen, wenn sie von der ersten, wenn auch derben, Abfertigung sich hätten gänzlich zurückstossen lassen. Sie thaten's auch nicht. Sie traten bald nachher (16, 1 ff.) auf's Neue vor Jesus mit der Forderung, ein Zeichen vom Himmel sie sehen zu lassen. Man würde irren, hierin einen blossen Spott finden zu wollen. Auf Zeichen überhaupt haben ja die Juden jener Zeit gewaltig viel gehalten; das Zeichen insbesondre aber, welches hier verlangt wird, ist dasjenige, welches nach allgemeiner

Meinung der Messias, wenn er erscheine, zu seiner Legitimation vollbringen sollte. Indem die Pharisäer diess Zeichen von Jesus verlangten, haben sie ihm — man bedenke das wohl — stillschweigend das Zugeständniss gemacht, dass er wohl der Mann wäre, den sie als Messias anerkennen könnten und wollten, vorausgesetzt natürlich, als Messias in ihrem Sinn. An der Möglichkeit einer wunderbaren Legitimation haben die Pharisäer bei ihrer Forderung und Anfrage gewiss ebensowenig gezweifelt, als Jesus bei seiner Antwort; darin konnte Jesus gewiss nicht ein Hinderniss des angebotenen Bündnisses der Pharisäer erblicken. Aber sollte er das Messiasscepter als Geschenk aus der Hand annehmen, die er für sündebefleckt halten musste? War solch' ein Compromiss nicht schon ein leiser Abfall von dem Dienst des reinen Gottes und einzigen Herrn, der keine getheilten Herzen und keine zwiespältigen Diener will? Dass diese Erwägungen Jesum nicht ganz kalt liessen, dass ihre Reize ihm nicht ganz ungefährlich schienen, beweisen die Worte an die Jünger: „hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer!" Wie, wenn nun diese Kämpfe, welche unter dem Eindruck der entscheidungsvollen Situation die Seele Jesu viel tiefer bewegen mochten, als die äussere Geschichtsdarstellung der Evangelien es verräth, eben in der Versuchungsgeschichte aufbewahrt wären? Sei es nun, dass Jesus, was ihn inwendig bewegte, den Jüngern unter der bildlichen Form äusserer Vorgänge dargestellt hat; oder auch, dass die inneren Bewegungen jener Tage in einsamen Stunden der Zurückgezogenheit sich ihm zu realen (versteht sich, innerlich, für das subjektive Seelenleben realen) Visionen gestalteten, die er dann als solche reale Erlebnisse den Jüngern mittheilte: Beides scheint mir möglich; die Hauptsache aber bleibt auf jeden Fall die, dass diese Erzählungen basiren auf dem Erlebniss innerer Kämpfe, in welchen es sich gegen Ende der galiläischen Wirksamkeit darum handelte, den messianischen Beruf rein zu halten von aller, wenn auch noch so lockenden, doch gefährlichen, weil unreinen und verunreinigenden Einmischung pharisäischen Geistes („Sauerteigs"). Auch die erste Versuchung mit dem wunderbaren Brodmachen hat bedeutungsvolle Anknüpfungspunkte in den Ereignissen jener Tage. Denken wir uns als

den Zweck dieser wunderbaren Brodschaffung nicht bloss die Sättigung Jesu allein, sondern die des Volks um ihn her (und das konnte doch auch wohl allein das Bedenkliche an dem fraglichen Akte sein), so befinden wir uns genau in der Situation von 15, 32 ff. Da nun aber freilich diese Erzählung sowenig, wie die erste Versuchungsscene, Geschichte im Sinn der gemeinen Wirklichkeit sein kann, so läge hier die Vermuthung nahe, dass Beide aus derselben Wurzel entsprungene ideale Darstellungen von Seelenvorgängen Jesu seien, deren historischer Hintergrund in der Situation von 15, 29—31 zu suchen wäre: Jesus hat sich in der Aufregung seines Inneren in die Wüste zurückgezogen, aber das Volk strömt ihm schaarenweise nach und sucht und findet bei ihm Befriedigung aller nicht bloss geistlicher sondern auch leiblicher Bedürfnisse, Heilung aller Schäden, Erlösung aus allem Mangel und allem Druck. Da mochte er die versuchende Stimme vernehmen: „Benütze diese deine Wundermacht über das Volk, so kannst du mit seiner Hülfe den Mächtigen Jerusalems Trotz bieten und, statt zum Leiden und Sterben, zu Sieg und Aufrichtung des Reichs nach der Hauptstadt ziehen!“ Auch aus der Mitte des Volks selbst mochten solche Stimmen laut werden, wie denn das Ev. Johannis 6, 15 erzählt, dass auf eine solche Scene hin die Leute ihn haschen und zum König machen wollten. Auf solch' unreines, nur sinnlich interessirtes Ansinnen und Anrathen passte dann trefflich das Wort: „der Mensch lebt nicht vom Brod allein, sondern von jeglichem Wort, das aus Gottes Munde gehet!“ Es bleibt also, will diess besagen, bei der rein geistigen Wirksamkeit durch's Predigen des Worts Gottes, bei der geduldigen und enthaltsamen Selbstbeschränkung auf die gottgewollten Mittel ohne Zuhülfenahme der unreinen Leidenschaften, die bei der Masse stets so leicht zu entzünden sind. (Auch Ev. Johannis 6, 26 ff. kommentirt diess Wort und schildert diese Situation genau in der hier angegebenen Weise.) Man wird nicht leugnen können, dass alle drei Versuchungsscenen, denen wir vor dem Amtsantritt Jesu keinen Sinn abzugewinnen wussten, hieher trefflich passen und das Schweigen der Geschichte über die Seelenvorgänge in jenem entscheidenden Wendepunkt des Lebens Jesu vollkommen befriedigend er-

gänzen. Was dort wie wunderliche Phantasiegebilde ohne realen oder auch nur psychologisch wahren Hintergrund erscheint, das bekommt hier seine furchtbare tragische Bedeutung. Denn vergessen wir nicht: dem lockenden Glanz jener versuchenden Gedanken, wie sie durch die ganze Lage und durch positive Anerbietungen der Gegner angeregt worden waren, diente zur Folie die dunkle Ahnung, dass bei Verwerfung dieser Mittel nur der Todesweg noch übrig bleibe! Wird nach solchen inneren Vorgängen das leidenschaftliche Wort an Petrus 16, 23 nicht sehr erklärlich? Nun aber, nachdem mit dem ausgesprochenen Wort der Entschluss, lieber den gottgefälligen Weg zum Tode, als einen gottwidrigen Weg zum Siege zu gehen, gereift und festgestellt ist, nun folgt auf die heftige Gemüthserregung der letzten Zeit selige Ruhe im geistigen Verkehr mit der himmlischen Welt; „der Teufel verliess ihn und die Engel traten zu ihm“, sagt die Versuchungsgeschichte und die Ausführung dazu gibt die Verklärungsgeschichte Matth. 17. Haben wir schon bei den Versuchungsscenen an Visionen denken können, so liegt bei der Verklärungsgeschichte, die wir als das genaue Pendant zu jenen, als ihren Abschluss gewissermassen ansehen dürfen, diese Vermuthung noch näher. Doch genug hierüber. — Unsere Absicht bei diesem Exkurs über die Versuchungsgeschichte war nur die: zu zeigen, wie auch der Leidensgedanke und -Entschluss, ebensowie der Messiasgedanke und -Entschluss, nicht ein von Anfang Fertiges und ebensowenig ein unvermittelt in das Bewusstsein Jesu Hereingekommenes und auf unbegreifliche Art Entstandenes gewesen ist, sondern wie diese beiden entscheidendsten Thatsachen des Lebens Jesu und der Stiftung des Christenthums Resultate tiefgehender innerer Entwicklungen, gewaltiger Kämpfe des Gemüths gewesen sind, zu welchen der Anstoss jedesmal von aussen kam, von der jeweiligen bestimmten Situation, die gleichsam eine Anfrage stellte an das religiöse Gemüth, worauf dieses die Antwort in sich suchen und erringen musste. Die Art aber, wie diese Antwort, dieser Entscheid jedesmal ausfiel, diese freilich war nicht die Folge äusserer Umstände, sondern ganz nur der Ausfluss jener kindschaftlichen Gotteinheit, von welcher das ganze öffentliche Leben Jesu getragen war,

und welche auch ernstliche Kämpfe und Versuchungen keineswegs ausschloss, wohl aber immer wieder siegreich über sie hinausführte durch die göttliche Geisteskraft, die in menschlicher Schwachheit mächtig ist. Näher auf die Frage nach der Sündlosigkeit Jesu einzugehen, ist hier nicht der Ort. Man lese darüber, was Keim*) bei Gelegenheit der Versuchungsgeschichte Treffliches bemerkt, ebenso die kurzen aber inhaltsreichen Sätze Weizsäcker**). Anderes und Mehreres als diess wird man vom historischen Standpunkt aus nicht sagen können. Die dogmatische Behandlung der Frage aber wird, je reinlicher sie sich von der historischen scheidet, zu desto einfacheren und befriedigenderen, wenn auch vielleicht von den bisherigen etwas divergirenden, Resultaten kommen.

12. Kapitel.

Die Anfänge des christlichen Dogmas***).

Jesus selbst hatte, wie wir sahen, den Widerspruch zwischen seiner Messianität und seinem Todesloos überwunden durch die Zuversicht auf seine übernatürliche Restitution, sein Fortleben nach dem Tode und alsbaldiges Wiedererscheinen zur herrlichen Aufrichtung seines Reiches. Die Andeutungen, die er den Jüngern von diesem seinem Glauben gemacht hatte, waren zwar vor dem eingetretenen Todesgeschick Jesu für Jene ein unverstandenes Räthsel, ein todter Keim in ihrem Bewusstsein geblieben; aber nachdem das ihnen unglaublich Geschienene doch eingetreten war, musste da dieser Keim nicht alsbald seine Triebkraft bewähren? Mochte auch der erste Eindruck des Todes Jesu ein noch so

*) A. a. O. p. 572.

**) A. a. O. p. 438.

***) Literatur: Baur: „Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte“. Ders.: „Paulus, der Apostel Jesu Christi“. Ritschl: „Die Entstehung der altkatholischen Kirche“. 2. Aufl. Holsten: „Zum Evangelium des Paulus und Petrus“ (1. Abschn.). Zeller: „Das Urchristenthum“ (in den gesamm. Aufsätzen). Holzmann: „Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestam. Literatur“.

betäubender Schlag für die Jünger gewesen sein, gewiss musste doch alsbald die Erinnerung an jene Andeutungen des Herrn, wenn auch noch so dunkel und zaghaft, doch als eine Möglichkeit wenigstens in ihrem betrübten Herzen auftauchen und von der Möglichkeit war es zur Hoffnung der Wirklichkeit nicht mehr weit. Und dieser Zwiespalt zwischen Furcht und Hoffen, zwischen Enttäuschung der nächstvorhergegangenen Erwartungen und zwischen gläubigem Festhalten an das frühere Hoffnungswort des Verstorbenen, für dessen Wahrheit ihnen der ganze Eindruck seiner Person Bürgschaft leistete, dieser Zwiespalt ihres Gemüths war der psychologische Anknüpfungspunkt für die Neubelebung ihres Glaubens, war der bereitliegende Zündstoff, der durch einen einzigen zündenden Funken zur gewaltigen Flamme neuer Glaubenszuversicht werden konnte. Dieser zündende Funke aber war das Erlebniss des Schauens des Gestorbenen als eines Lebendigen, als eines in erneueter, verklärter, himmlischer Leiblichkeit Fortlebenden. So unzweifelhaft fest das Dass dieses Erlebnisses steht, so sicher muss das Wie und Was desselben der historisch-psychologischen Forschung, die uns hier nicht näher angeht, anheimgestellt sein. Wenn aber diese Erlebnisse auch mit der Ueberzeugungskraft einer sinnlich empfundenen Wahrnehmung die Jünger von dem verklärten Fortleben des Gekreuzigten überzeugten, so erschöpften sie doch an sich noch keineswegs die ganze Hoffnung derselben, die sich auf das Verheissungswort des Noch-Lebenden von seinem alsbaldigen Wiedererscheinen nach dem Tod zur Aufrichtung des Messiasreichs stützte; die wenn auch wiederholten, so doch immer nur ganz flüchtigen Augenblicke, in welchen sie seines Lebens und seiner Nähe durch sinnliches Schauen gewiss wurden, konnten ihnen doch kein Ersatz, sondern nur Unterpfand sein für sein Wiedererscheinen zur bleibenden Aufrichtung seines Reichs, zur Feier der Hochzeit, auf die keine Trennung mehr folgen sollte. Dieses letztere, welches auch allein den eigentlichen Gegenstand der tröstenden Verheissungen Jesu gebildet hatte, blieb daher auch jetzt noch, nach den wenige Tage auf die Todeskatastrophe folgenden Erlebnissen des Wiedersehens, ein Gegenstand der Hoffnung, und zwar einer um so sehnlicheren

Hoffnung, je mehr nach der Anschauungsweise der Jünger eben nur eine solche offenkundige, herrliche und mächtige Wiederkunft des Gekreuzigten seine Messianität zur allgemeinen Anerkennung und damit auch zur vollen Wirklichkeit bringen und den Widerspruch des Kreuzestodes aufheben konnte. So kam es, dass dieser Glaube an die baldige Wiederkunft Jesu auf Grund des Erlebnisses seines Wiedergesehenwordenseins das eigentliche Centraldogma oder noch besser: das einzige Dogma der ersten Christen bildete. So auffallend uns diess von unserm Standpunkt aus sein mag, historisch erklärt es sich höchst einfach; es war ja dieser Glaube an den in Herrlichkeit Wiederkommenden nichts anders als die Form, die nothwendig und einzig mögliche Form des Glaubens an die Messianität Jesu, des Gekreuzigten. So war ja auch bei Jesus selber die apokalyptische Seite seiner Reichs- und Messiasidee die nothwendige Form gewesen, mittelst welcher der neue Inhalt, den er in seinem religiösen Selbstbewusstsein trug, mit den gegebenen Vorstellungskreisen seiner Zeit und Umgebung, an denen auch er selber Theil hatte, sich vermitteln konnte. Aber freilich, ein Unterschied bestand in dieser Beziehung zwischen ihm und seinen Jüngern: während für ihn, für sein Fühlen und Wollen, der neue religiöse Inhalt (die Gotteskindschaft) das wesentliche und über die nationale Vorstellungsform (Messiasreich) weitaus überwiegende gewesen war, so war es bei seinen Jüngern umgekehrt. Ihre Gedanken bewegten sich um nichts anderes als um das: dass Jesus der Messias sei, welcher „auf Davids Throne sitzen, das Reich Israel wieder bauen, das Volk von seinen Feinden erretten werde". Auch in der Art und Weise, die messianische Herrlichkeit sich vorzustellen, theilten die Jünger Jesu ganz die Erwartungen ihrer Volksgenossen; das himmlische Jerusalem, dessen Herabkunft die Apokalypse Johannis beschreibt, gleicht auf's Genaueste der Gottesstadt der rabbinischen Eschatologie und was ein Papias, der es von Johannes gehört haben will, über die wunderbaren Weintrauben des tausendjährigen Reiches fabelt, übertrifft noch die sinnlichen Schilderungen der Rabbinen. So standen die ersten Christen noch ganz innerhalb des volksmässigen Vorstellungskreises des Juden-

thums; der einzige Unterschied zwischen ihnen und den nichtchristlichen Juden war der, dass diese die Erscheinung des Messias nur einfach als eine zukünftige in der Herrlichkeit erwarteten, die Jüngergemeinde aber diese zukünftige Erscheinung in der Herrlichkeit als eine zweite von der ersten in der Niedrigkeit unterschieden. Allein dieser Unterschied war im Grunde doch nicht so bedeutend, dass darauf allein das Christenthum seine bleibende Sonderexistenz neben dem Judenthum hätte basiren können; um so weniger diess, als auch den Christen sogut wie den Juden erst das Kommen ihres Messias in der messianischen Königsherrlichkeit zu Weltgericht und Weltherrschaft als das eigentlich messianische Kommen galt, wogegen ihnen Jesus bei seinem ersten Kommen in Niedrigkeit doch eigentlich nur als sein eigener Vorläufer, als Messias*prophet* erschien. Sollte das Christenthum nicht eine blosse jüdische Sekte bleiben und als solche ersticken, sein Neues verlorengehen und begrabensein lassen in der alten Form, so musste diese zersprengt und der Zusammenhang von Neuem und Altem gelöst, das Christenthum als wesentlich Anderes und Neues dem Judenthum, mit dem es sich bisdaher wesentlich eins gefühlt hatte, energisch entgegengestellt werden. Die Berechtigung und das treibende Motiv zu diesem Fortschritt über das judaistische Urchristenthum hinaus lag auch in der That schon in der Erscheinung Jesu selbst, und zwar theils in seiner freieren Stellung zum Gesetz, seiner unmittelbaren Beziehung des Menschen auf Gott als den Vater im Himmel, seiner rein menschlichen Frömmigkeit; theils auch namentlich in seinem Ende am Kreuz. Dieses Faktum, welches nicht ein zufälliges Ereigniss, sondern eine nothwendige Folge von Jesu reiner Erkenntniss und treuer Einhaltung seines messianischen Berufs gewesen war, machte einen solchen unheilbaren Riss durch die ganze jüdische Messiasidee, dass es nur in seine theoretischen und praktischen Konsequenzen ausgeführt zu werden brauchte, um sofort über den ganzen jüdischen Standpunkt völlig hinauszuführen. Dieser Aufgabe war nun aber die jüdische Urgemeinde nicht gewachsen; das war vielmehr die weltgeschichtliche Mission des grossen Heidenapostels Paulus. Insoweit ist die Behauptung der Tübinger Schule ganz richtig, dass ohne Paulus und

seine Opposition gegen den Judaismus der Urgemeinde das Christenthum eine jüdische Sekte geblieben und als solche verkommen wäre; ganz falsch aber wäre es, wenn man, wie von Einzelnen geschehen ist, jene Behauptung dahin übertreibt, dass eigentlich erst Paulus der wahre Stifter des Christenthums gewesen sei; er war vielmehr nichts anders als wofür er sichselbst angesehen wissen wollte: Apostel Jesu Christi; aber ohne diesen Apostel wäre das neue Licht, das in jenem der Welt aufgegangen war, unter den Scheffel gestellt g blieben, durch Paulus wurde es auf den Leuchter gestellt, dadurch es zum Licht der Welt werden konnte.

Von dem vorchristlichen Leben des Paulus wissen wir nur das Wenige, dass er ein pharisäischer Gesetzeseiferer und heftiger Feind und Verfolger der jungen Christengemeinde war, zwei Data, zu welchen seine Bekehrung in so schreiendem Kontrast zu stehen scheint, dass man bis vor Kurzem an jeder psychologischen Erklärung und Vermittlung derselben verzweifelt hat. Neuestens hat der scharfsinnige Gelehrte und Schüler Baurs Holsten*) eine solche Erklärung zu geben unternommen in einer Weise, die wir für aller Beachtung werth halten. Bedenken wir, dass Paulus in der Schule des Pharisäers Gamaliel theologische Bildung gewonnen, mehr noch, dass er ein streng logischer, dialektischer und konsequenter Denker war, endlich, dass er bei seinem Eifern für's Gesetz nach der wahren Gerechtigkeit hungerte und um seiner Seele Seligkeit sich abrang, so wird die doppelte Annahme nahe gelegt, ja nothwendig sein: einmal, dass er unter dem Gesetz seine volle Befriedigung nie recht gefunden, dass er die Mangelhaftigkeit des Gesetzesdienstes stets gefühlt, wenn er auch den Fehler statt in diesem religiösen Standpunkt nur in sichselbst gesucht hatte; für's andere die Annahme, dass er den prinzipiellen Gegensatz der neuen Christengemeinde gegen das Judenthum von Anfang an schärfer noch als diese selbst erkannt hatte, jenen Widerspruch mit allem jüdischen

*) Zuerst in einem Aufsatz der Hilgenfeld'schen Zeitschr. von 1861, neu abgedruckt und mit einer Vertheidigung gegen Beyschlag versehen in der Schrift: „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, Altes und Neues“. Rostok 1867.

Glauben und Hoffen, wie er in dem einen Begriff eines „gekreuzigten Messias“ sich zuspitzte. Eben diese Erkenntniss war es, was ihm die Verfolgung der jungen Gemeinde zur Gewissenssache machte. Aber die mancherlei Berührungen, in die er eben hiedurch mit den Christen kam, konnten wiederum nicht einer Rückwirkung auf ihn verfehlen; der Verfolger konnte nicht umhin, auch die Gründe der Christen für ihren Glauben anzuhören, und wäre es auch nur, um sie zugleich durch die Waffen des Geistes zu schlagen. Bei solcherlei Disputationen beriefen sich die Christen, wie wir aus den ersten Predigten der Apostelgeschichte ersehen können, für ihren Glauben an den gekreuzigten Messias Jesus theils auf die alttestamentlichen Stellen, in welchen das Leiden der Gerechten, besonders des gerechten Knechts des Herrn als ein von Gott nicht nur zugelassenes, sondern zum Besten des sündigen Volks sogar gewolltes erscheint; — diess bewies die Möglichkeit eines leidenden Messias in abstracto; theils aber auch beriefen sie sich — als faktischen Beweis für die Messianität Jesu in concreto — auf das Erlebniss seiner Wiedererscheinung, die sie naturgemäss als wunderbare Wiederbelebung des Gestorbenen, als „Auferstehung“ auffassten. Was hatte der Verfolger der Wucht dieser beiden Beweise entgegenzuhalten? Der alttestamentliche Beweis für die Möglichkeit eines leidenden Messias war, wenn auch damals noch nicht von der rabbinischen Theologie acceptirt, so doch jedenfalls nach den Grundsätzen ihrer Exegese unangreifbar; die Möglichkeit einer Auferstehung aber in dem von den Christen behaupteten Sinne konnte ein Pharisäer, zu dessen Dogmen die Auferstehungslehre gehörte, ebenfalls nicht prinzipiell verwerfen. War somit gegen die abstrakte These von einem gekreuzigten und durch die Auferstehung restituirten Messias nicht wohl etwas einzuwenden, so blieb nur die Bestreitung der konkreten These, dass Jesus dieser Messias sei. Bestritten aber konnte diess werden einmal durch Leugnung der Wirklichkeit der Auferstehung; dann waren also die Jünger Lügner und Betrüger; aber hätten solche für ihre Behauptungen so freudig Verfolgung und Tod ertragen können? Nein, diese Menschen mussten überzeugt sein von dem, was sie vorgaben, von dem Erlebniss des Schauens des Auferstandenen. Damit

befand sich aber schon der Verfolger Paulus in einer schlimmen Lage: dieser positiven Ueberzeugung der Jünger hatte er nun bloss noch das negative Argument entgegenzusetzen: Jesus könne eben doch nicht der Messias gewesen sein, weil er durch seine Lehre wie durch seinen Fluchtod am Kreuz dem Gesetz, dieser Gottesoffenbarung widerstreite, ja demselben den Todesstoss geben würde. Aber konnte diese logische Instanz, dieser indirekte Beweisgrund Stand halten gegen die schwer zu widerlegende positive Behauptung der Jünger von ihrem Erlebniss der Auferstehung? Vielleicht hätte sie es doch gekonnt, wenn nur diese letzte Instanz in sichselbst haltbarer gewesen wäre! Aber musste sich denn Paulus nicht selber gestehen, dass diess Gesetz bei all' seiner Göttlichkeit ihm keine wahre volle Befriedigung seines Hungers nach Gerechtigkeit zu verschaffen vermocht hatte? Wie nun, wenn am Ende das Gesetz gar nicht dazu gegeben, wenn es also gar nicht zur höchsten und ewig dauernden Heilsanstalt bestimmt wäre? wenn etwa gar der Tod eines Gerechten, wie Jesus nach Allem, was er von ihm hörte, gewesen sein musste, dazu bestimmt wäre, die Geltung des Gesetzes zu abrogiren? wenn also dieser Kreuzestod Jesu das Ende des Gesetzes und die sühnende Weihe eines neuen Bundes, der messianischen Heilszeit, Jesus selbst also der von Gott zum Messias bestimmte gewesen wäre? Indem diese Möglichkeit zu der wirklichen und schwer zu beseitigenden Ueberzeugung der Christen von der Auferstehung Jesu hinzutrat, musste sie ein gewaltiges Gewicht in die Wagschaale zu Gunsten der verfolgten Christen werfen und der Verfolger befand sich damit in der peinlichsten Situation, die es für ein so zartes Gewissen und einen so konsequenten Verstand geben konnte: im Zweifel an der Wahrheit und Berechtigung seines eigenen Standpunkts, auf Grund dessen er die Christen so blutig verfolgt hatte. Dieser innere Zwiespalt seiner Ueberzeugung, wie er sich aus Disputationen mit den Christen nothwendig ergab, war schon die Vorbereitung seiner Bekehrung, das Schwanken seiner Ueberzeugung schon der Anfang des Umschlags derselben. Zum Durchbruch kam derselbe durch das Eintreten eines Ereignisses, das, bei aller Ausserordentlichkeit, doch nach der Analogie vieler Erfahrungen in einer

derartigen Gemüthsstimmung, wie die ebenbeschriebene des Paulus damals war, seinen natürlichen Boden hat. Das Bild des auferstandenen und verklärten, mit himmlischem Licht umkleideten Jesus — jenes Bild, welches sich aus den Reden der Christen der Phantasie des Paulus längst eingeprägt hatte, stellte sich ihm vor die Augen mit aller Lebendigkeit eines sinnlich wahrgenommenen Gegenstandes. Nun war der letzte Zweifelsgrund weggefallen, nun war ihm ja dasselbe widerfahren, wie den ersten Jüngern, und wie diesen hiedurch das Aergerniss des Kreuzes gehoben war, so nun auch ihm. Die scheinbare Unmöglichkeit, dass der gekreuzigte Jesus der Messias sein könne, hatte sich ihm in die Gewissheit, dass er es sei, verwandelt. Dann musste er es aber sein nicht nur (wie die ältesten Jünger sagten) trotz des Kreuzes, sondern vielmehr gerade um des Kreuzes willen; eben das, was ihm selbst bisher das Aergerlichste an dem Messias Jesus gewesen und was allen Juden ein Aergerniss sein musste, eben das verwandelte sich für das konsequente Denken des Paulus unter Voraussetzung seiner streng teleologischen Geschichtsbetrachtung zum Wesentlichsten an der ganzen Erscheinung Jesu, zum neuen Heilsprinzip selber: hinfort will er von nichts Anderem wissen als von Christus Jesus als dem Gekreuzigten.

Der Gedanke des Kreuzes Christi ward hiemit für Paulus von Anfang zum Grund- und Eckstein seiner ganzen Theologie, die sich folgerichtig auf ihm aufbaute. War Jesus, obgleich Messias, wie er durch die Auferstehung bekundet wurde, doch den Schmach- und Fluchtod am Kreuz gestorben, der vom Gesetz als ein solcher verpönt ist, so konnte etwas so scheinbar Widersinniges von Gott nicht etwa nur zwecklos zugelassen worden, es musste vielmehr von Gott als eigentliches Centralheilsmittel bezweckt sein; wozu anders aber konnte diess nach dem göttlichen Heilsplan bezweckt sein als zur Aufhebung eben des Gesetzes, mit welchem es in Widerspruch stand? Also bedeutete dieser Tod nicht weniger als: Aufhebung des jüdischen Gesetses und Grundlegung einer neuen Heilsvermittlung; er ist der Markstein zweier Zeiten der göttlichen Heilsökonomie, die Inauguration des Christenthums als einer dem Judenthum gegenüber völlig neuen Heilsan-

stalt. Diess war der grosse Grundgedanke, der dem Paulus mit seiner Bekehrung sofort feststand, weil er das nothwendige Resultat der seiner Bekehrung schon vorangegangenen theologischen Dialektik gewesen war; mit dieser ihm innerlich durch unmittelbare Gottesoffenbarung ohne menschliche Unterweisung aufgegangenen Erkenntniss hob er das junge Christenthum heraus aus der Umschlingung der jüdischen Hüllen der Urgemeinde, hob es gleichsehr empor über Judenthum wie Heidenthum und setzte es damit in seine universale Weltbedeutung ein, die schon anfänglich wenigstens implicite im Sinne des Stifters gelegen war; nicht hat er damit ein neues Licht erst angezündet, er hat nur das schon von Jesu entzündete Licht mittelst eines neuen theologisch-dialektischen Apparats auf den Leuchter gehoben, von dem es wirksam scheinen konnte. Den Universalismus des Heils, die Freiheit von endlichen Schranken gegenüber dem einen Vater im Himmel, was bei Jesus eingewickelt gewesen war in der unmittelbaren frommen Gemüthsbestimmtheit, in dem Kindschaftsverhältniss des Menschen zu Gott: ebendasselbe hat Paulus in einer dialektisch-entwickelten, aber zugleich auch dogmatisch verwickelten und künstlich vermittelten Form gelehrt. Diess letztere ist ja nicht ausser Acht zu lassen bei einer richtigen Würdigung Pauli gegenüber Jesu! Was dort ein unmittelbares, schon im Wesen Gottes und des Menschen ansich gelegenes, daher nicht erst auf Seiten Gottes herzustellendes, sondern nur auf Seiten des Menschen zu verwirklichendes Verhältniss ist, das wird hier unter den Kategorieen eines jüdisch-theologischen Dogmatisirens vorgestellt als zeitlich hergestelltes Ergebniss einer in Analogie der alttestamentlichen Sühnopfer auf Gott wirkenden Sühnungsanstalt*). Diese Vorstellung eines stellver-

*) Wie man hierin eine höhere, geistigere, freiere Auffassung des Christenthums oder der vollendeten Religion finden kann als in der einfachen und tiefwahren Anschauungsweise Jesu, ist mir völlig unbegreiflich. Hierin müssen wir auch Holsten einer Einseitigkeit beschuldigen, die wir uns nur aus Ueberschätzung des Dialektischen in der paulinischen Theologie, also aus einseitigem Intellektualismus in der Auffassung der Religion überhaupt zu erklären wissen.

tretenden Sühnemittels bot sich von der alttestamentlichen Anschauungsweise aus als die nächstliegende Form für den Gedanken, dass der Tod Jesu als solcher (ganz abgesehen von der historisch-pragmatischen Nothwendigkeit, mit welcher er aus dem Berufsweg folgte) das Heilsprinzip einer neuen Religion sein solle. Hieraus ergaben sich nun zunächst folgende praktische Konsequenzen: Ist der Tod Christi das neue und alleinige Heilsprinzip, so kann der Mensch am Heil nicht Theil haben auf dem alten Wege der Gesetzeserfüllung, sondern auf einem neuen Wege, welcher dem neuen Heilsmittel, das Gott geordnet hat, entspricht. Dieser neue Weg ist der Glaube an Christum d. h. zunächst gar nichts anders als die Anerkennung des Sühnewerths des Todes Christi, das Vertrauen auf die heilbringende Wirkung dieses neuen gottgeordneten Heilmittels. Indem sich hiebei der Mensch aller eigenen Leistungen, wie das Gesetz sie verlangte, entschlägt und nicht in seiner subjektiven Beschaffenheit, sondern ausschliesslich in der göttlichen Veranstaltung sein Heil sucht, wird ihm „die Gerechtigkeit von Gott" zu Theil oder er wird „gerechtfertigt", d. h. es wird ihm sein Glaube, sein Vertrauen auf den Heilswillen Gottes im Tode Christi so angerechnet, als ob er in Wirklichkeit ein vollkommen Gerechter wäre, er gilt für Gott als ein solcher und hat also alle Heilsgüter, welche das göttliche Wohlgefallen einschliesst, zu gewärtigen. Dieser neue subjektive Heilsweg des Glaubens entspricht also ganz dem neuen objektiven Heilsprinzip, dem Sühnetod Christi; wie dieses, so bedarf auch jener keiner anderweitigen Ergänzung, durch welche sie ja nur an ihrem absoluten Werth einbüssen würden. Ist aber sonach an die Stelle der Gerechtigkeit aus dem Gesetz, welche nur den Juden möglich war, ein neuer Heilsweg getreten: die Gerechtigkeit aus dem Glauben, so kann diese nicht mehr bloss auf das Volk des mosaischen Gesetzes beschränkt sein; es muss vielmehr daran jeder Mensch, ohne Unterschied der Nationalität Theil haben können. Ja es würde dadurch nur der Heilskraft des Todes Christi unbefugt Abbruch gethan, wenn man dieselbe beschränkt dächte auf das Volk Israel und die, welche durch Beschneidung zu Proselyten desselben geworden wären; vielmehr so gewiss die Heilskraft des Todes Christi

als absolute, keiner Ergänzung bedürftige zu denken ist, so gewiss muss auch die Sphäre ihrer Wirksamkeit absolut, ohne Einschränkung sein; wo Erlösungsbedürfniss ist, da ist auch der Tod Christi das wirksame Erlösungsmittel. Nun ist diess Erlösungsbedürfniss gleich gross bei Heiden und Juden, bei Juden und Heiden, folglich haben auch beide das gleiche Anrecht auf die Frucht des Todes Christi, auf den göttlichen Heilswillen; der Unterschied zwischen Jude und Heide fällt hinweg gegenüber dem neuen christlichen Heilsprinzip, an welchem Theil zu nehmen Alle ebenso bedürftig als fähig sind. Das Dogma von der allgemeinen menschlichen Erlösungsbedürftigkeit war sonach zunächst eine religionsphilosophische Konsequenz aus der Stellung des Christenthums gegenüber Heidenthum und Judenthum; aber dasselbe bedurfte nun doch auch seiner Begründung aus dem Wesen der menschlichen Natur und so führte die religionsphilosophische Deduktion weiter zur anthropologisch-ethischen. Die Sünde wurzelt so tief in der menschlichen Natur, dass der Mensch von ihr nicht durch eigene Kraft loskommen, dass er auch in keiner Weise der Heiligkeitsforderung des Gesetzes genügen und die Gerechtigkeit aus dem Gesetz sich erwerben kann. Denn es bildet die Sünde die Grundrichtung des der Erde entnommenen und der Erde zugewandten Theils des Menschen, seines sinnlich-seelischen Lebens, welches eben als der Sitz aller ungöttlichen Triebe das „Fleisch“ heisst, im bestimmten Gegensatz zu „dem Geiste“ oder der gottverwandten Seite des Menschen. Diese letztere fehlt auch nicht ganz; sie bethätigt sich in dem Gewissensgesetz und in der Freude am Guten, der Billigung desselben, sowie der Verwerfung und Verdammung des Bösen im sittlichen Urtheil; aber über diese innerliche Reaktionen geht die geistige Anlage nicht hinaus; sie bleibt faktisch das ohnmächtige gegenüber der Uebermacht des Fleisches und so kann es nur zum Gefühl der Schuld und Verlangen nach Erlösung kommen, welches allerdings der natürliche Anknüpfungspunkt für die Erlösung durch Christum bleibt. Diesen Zustand der Unmacht zum Guten und Uebermacht der Sünde im Fleisch vermag das Gesetz sowenig aufzuheben, dass es vielmehr nur dazu dienen kann, die Erlösungsbedürftigkeit zum Be-

wusstsein zu bringen und so die wirkliche Erlösung vorzubereiten; diess geschieht nicht nur durch das Aussprechen des Verdammungsurtheils über die Sünde, sondern auch geradezu durch Steigerung der Aeusserungen des in der Fleischesnatur latenten Bösen, durch Reizung zur Sünde und durch Häufung der faktischen Uebertretungen. Schroffer konnte die Opposition gegen die jüdische Anschauung vom Gesetz nicht ausgesprochen werden: aus einem direkten Heilsmittel war es hiemit zu einem direkten Sündenmittel geworden (das freilich indirekt auch dem göttlichen Heilszweck wieder dienen muss: als Zuchtmeister auf Christum hin). Den Ursprung dieser allgemeinen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit führt Paulus bis auf Adam zurück, den allgemeinen Stammvater aller Menschen, der Heiden und Juden. Wie aber die Sünde des Geschlechts in Adam begründet sei, darüber findet sich keine mit voller Bestimmtheit ausgeführte Lehre; während nach der einen Stelle*) die Sünde durch die Sündenthat Adams in die Welt hereinkam und kraft göttlichen Strafrechtsspruchs sich auf das Geschlecht vererbte, scheint es nach andern Stellen**), als ob die Sünde schon in der von der Erde genommenen Fleischesnatur des Menschen von Anfang begründet, also nothwendig, und ihr Anfang in der Sündenthat Adams somit nur ihre erste Erscheinung in der Welt, nicht ihr begründender Ursprung wäre. Diese letztere Auffassung dürfte sich dadurch besonders empfehlen (ohne dass daneben die erstre für Paulus unmöglich wurde), dass mit ihr die Lehre des Paulus von der Person Christi, in welcher seine ganze Dogmatik ihren zusammenfassenden Ausdruck findet, am besten im Einklang steht. Zum Behuf des richtigen Verständnisses der paulinischen Christologie müssen wir uns zum voraus an das eigene Wort***) Pauli erinnern, dass er hinfort Niemand, auch Christum nicht, kenne nach dem Fleisch (sondern nur nach dem Geist, müssen wir wohl ergänzen); es ist also der Inhalt der paulinischen Christologie nicht der Jesus der Geschichte, sondern der

*) Röm. 5, 12.
**) Besonders 1. Cor. 15, 45 ff.
***) 2. Cor. 5, 16.

Christus des Glaubens, wie er durch freie Konstruktion aus dem christlichen Bewusstsein als der Reflex, als der persönliche, hypostasirte Inbegriff desselben sich ergab. Haben wir hiernach zum Voraus den paulinischen Christus als ein von der geschichtlichen Wirklichkeit losgelöstes Produkt der religiösen Spekulation des Apostels zu betrachten, so kommt hiezu überdiess das Weitere, dass das Material, mittelst dessen die paulinische Spekulation den idealen Inhalt des christlichen Bewusstseins, die Gnosis des messianischen Sühnetods, zum lehrhaften Ausdruck brachte, aus der jüdischen Schulspekulation entnommen war. Nach der jüdischen Theologie hatte nehmlich Gott vor dem erscheinenden ersten Menschen Adam einen nichterscheinenden urbildlichen oder himmlichen Adam geschaffen und auf diesen gieng jenes Wort der Schöpfungsgeschichte, dass Gott den Menschen schuf nach seinem Bilde, während der sinnliche Adam nur geschaffen ist als lebendige Seele, nicht direkt als göttliches Ebenbild oder als Geist. Dieses Theologumenon nun vom „zweiten Adam“ (sofern er erst nach dem sinnlichen in die Erscheinung zu treten bestimmt war) oder vom „himmlischen Menschen“, der als Gottes Ebenbild und des Menschen Urbild geschaffen wurde, benutzte Paulus für seine Christuslehre. Mochte dieser Gedanke auch keinen Vorgang haben in der jüdischen Messiaslehre, so war er doch für Paulus ziemlich naheliegend. Paulus hatte in der entscheidendsten Stunde seines Lebens Jesum so geschaut, wie ihm derselbe von den Christen als der Auferstandene und zu himmlischer Herrlichkeit Verklärte war geschildert worden, ebenso, wie auch der sterbende Stephanus ihn gesehen hatte: thronend im Himmel und umflossen vom Lichtkleid der himmlischen Welt. Was war natürlicher, als dass diess Anschauungsbild von Christus, wie es in der Phantasie des Paulus lebte, auch seine dogmatische Vorstellung von Christus bestimmte? Nun berührte sich ja aber diess Bild ganz von selbst schon auf's genaueste mit dem des himmlischen Adam und so lag nichts näher als dass diese zwei Vorstellungen bei ihrer inneren Verwandtschaft zusammenschmolzen. Es war nun aber diese Vermählung eines abstrakten jüdischen Theologumenon mit dem christlich-apokalyptischen Phantasiebild in der That höchst glücklich

und fruchtbar; nach allen Seiten hin ergaben sich von hier aus die unerwartetsten Lichtblicke theils zur Bestätigung theils zur Ergänzung des aus dem Begriff des Sühnetodes entwickelten Lehrsystems. War Christus der urbildliche Mensch, so war auch seine Bedeutung nothwendig eine universell-menschliche. Er gehörte dann nicht mehr bloss dem Judenthum an als dessen specieller Messias, sondern er war von Anfang an der ganzen Menschheit als Heilsbringer zugedacht. Auch zeitlich war er auf diese Weise nicht erst von der jüngsten Vergangenheit, von der Erscheinung Jesu auf Erden an, sondern er war schon älter als das mosaische Gesetz; er war bei der Schöpfung selbst schon betheiligt, war dann der Begleiter Israels auf dem Wüstenzug in Gestalt eines Wunderfelsens (wahrscheinlich liegt hier wieder ein jüdisches Theologumenon oder Legende zu Grunde), war vielleicht auch bei der Gesetzgebung betheiligt*); jedenfalls folgt aus dieser Präexistenz des Christus, dass auch zeitlich betrachtet das Gesetz nicht das Primitive ist, das auf absolute Geltung und ewige Dauer Anspruch hätte, sondern es ist das Sekundäre, das nur zwischeneingekommen ist zwischen den ewigen Erlösungsrathschluss, der so alt ist als der präexistente Erlöser Christus, und die zeitliche Verwirklichung desselben durch den Tod des Christus Jesus. Derselbe himmlische Mensch, der so von Anfang an bei der göttlichen Weltregierung, namentlich auch innerhalb der alttestamentlichen Bundesökonomie, mitthätig gewesen war, der wurde, da die Zeit erfüllet war, zur Vollendung des göttlichen Reichsplans vom Vater in die Welt gesandt und nahm durch die Geburt von einem Weibe die irdisch-menschliche Daseinsform, das Fleisch an; über die nähere Art und Weise dieses Vorgangs, ob zu denken als Annahme eines blossen menschlichen Leibs oder als Besitzung eines menschlichen Individuums durch die himmliche Persönlichkeit des präexistenten Christus, hat Paulus nichts gelehrt. Dieser im Fleisch erschienene himmlische Urmensch oder „Christus Jesus“, wie er als solcher bezeichnend genannt wird, ist nun der dem Volk Israel verheissene, aber zugleich der ganzen Menschheit

*) 1. Cor. 8, 6. 10, 4. Gal. 3, 19.

zukommende Messias, das Organ Gottes zur Gründung seines Reichs der neuen Gerechtigkeit. Er qualificirt sich hiezu in einziger Weise; denn wenn der Messias nach den Propheten den Geist Gottes in hervorragendem Masse besitzen soll, so ist er ja von Anfang selbst, seiner eigentlichen Substanz nach, Geist, ein geistiger Mensch; er ist diess eben als himmlischer Mensch, wie umgekehrt der irdische Mensch wesentlich Fleisch ist*). Ist das eigentliche Selbst Christi der Geistes- oder Himmelsmensch, so folgt daraus, dass er von der Sünde, die im Fleischesleben ihren Sitz hat, persönlich unberührbar, schlechthin rein und unschuldig ist. Damit bildet er den direkten Gegensatz gegen den fleischlich-sündigen Adam; wie dieser der Anfänger einer Sündenentwicklung der natürlichen Menschheit gewesen ist, so wird der zweite Adam mit seinem geschichtlichen Erscheinen der Anfänger einer Geistesentwicklung der erneuerten Menschheit, in welcher die Sünde ertödtet und der Geist lebendig wird. Aber diess Prinzip wird er für die Menschheit nur dadurch, dass er ansichselbst diesen Prozess darstellt und einleitet; von hier aus betrachtet, fällt ein neues Licht auf die Bedeutung seines Todes: hat derselbe als Sühnetod die Sündenschuld und -Strafe weggenommen, so hat er nun auch als Ertödtung des menschheitlichen Fleisches (denn das Fleisch Christi ist mit dem der ganzen menschlichen Gattung wesensgleich), welches der Sitz der Gattungssünde ist, die Macht der Sünde selbst im Prinzip gebrochen, hat die Sünde in ihrer letzten Wurzel, als die kosmische Macht des Sinnenlebens, gerichtet, überwunden, ertödtet. Hiernach ist der Tod Christi nicht bloss juridischer Strafakt zur äusserlichen, idealen Umwandlung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch aus einem feindlichen in ein friedliches, aus Verdammung in Rechtfertigung; er ist auch zugleich der Anfang eines realen Umwandlungsprozesses, der mit der Menschheit selbst, an und in ihr vorgehen und sie aus einer sündigen zu einer real heiligen machen soll. Dieser neuen Auffassung das Heilsprinzips — wir können sie die mystische nennen — entspricht nun wieder genau eine ebensolche mystische Auffassung des Heilswegs oder des Glaubens: er ist nicht bloss Anerkennung des

*) Die Korrespondenz dieser Begriffe s. nam. 1. Cor. 15, 45 ff.

Sühnewerths jenes Todes oder Vertrauen auf den Heilswillen Gottes um des Todes Christi willen, sondern er ist nun auch zugleich eine abbildliche, ethische Fortsetzung und Wiederholung des realen Umwandlungsprozesses, der im Tode Christi begonnen wurde und der in Ertödtung des Fleisches als Sündenprinzips bestand; der Glaube ist so doch auch wieder ein neues subjektives Verhalten, eine Theilnahme an Christi Tod und Auferstehung, jenes in der fortgehenden Ablegung des alten, durchs Fleisch bestimmten, also sündigen Menschen, dieses durch fortgehendes Anziehen des neuen, durch den Geist bestimmten, also heiligen, gottebenbildlichen, himmlischen Menschen; der Glaube ist also derselbe reale Umwandlungsprozess am einzelnen Menschen, welcher prinzipiell und urbildlich an Christo durch Tod und Auferstehung vorsichgegangen ist. Hier vor Allem zeigt es sich, wie für den Apostel Christus in Wahrheit nichts anderes ist als der Reflex des christlichen Selbstbewusstseins, als die in der Person des Stifters objektivirte absolute Wesenheit des neuen religiösen Lebens, des Christenthums überhaupt. Uebrigens bildet gerade diese Zweiseitigkeit in der Auffassung des Heilsprinzips und des Heilswegs die grösste Schwierigkeit für das Verständniss des paulinischen Lehrbegriffs. Wie in der Versöhnungs- und in der Rechtfertigungslehre die juridische Seite zur mystisch-ethischen sich verhalte, ob und wie beide zur innern Einheit zu vermitteln seien, ist noch immer eine strittige Frage, deren Lösung übrigens dadurch wohl am meisten erschwert wird, dass den meisten Theologen die historische Untersuchung mit dem eigenen dogmatischen Interesse sich zu einem unklaren Mittelding vermischt. Für die historische Betrachtungsweise dürfte sich die Frage dahin lösen, dass der Apostel eine Vermittlung beider Seiten in keiner Weise gegeben oder auch nur angestrebt hat; sondern wo er das christliche Heilsprincip dem jüdischen gegenüberstellt, da betont er die Objektivität des erstern im Gegensatz zu aller subjektiven Gesetzeserfüllung mit voller Ausschliesslichkeit, da ist ihm also auch der Glaube nicht eine neue reale Lebensform des Subjekts, nicht eine schon an sich gute Qualität des Menschen, sondern mit Absehung von allem Subjektiven nur die Anerkennung der objektiven göttlichen Heilsveranstaltung zu Gun-

sten des an sich sündigen Menschen; wo er dagegen das christliche Leben an und für sich, ohne jene gegensätzliche Beziehung zum Jüdischen betrachtet, da herrscht ebenso unbedingt die ethische Auffassung, wornach Christus der Anfänger einer innerhalb der Menschheit sich vollziehenden religiös-sittlichen Lebenserneuerung und der Glaube des Einzelnen eben diess subjektive neue Leben selbst ist. Für die religionsphilosophische Betrachtungsweise aber wird die Sache einfach sich so entscheiden: Jener theoretische Glaube an den Heilswerth des Todes Christi als einer stellvertretenden Sühne ist sowohl seinem Inhalt als seiner Form nach (sofern ein rein theoretischer Akt) eine noch wesentlich alttestamentlich bestimmte dogmatische Einkleidungsform, in welcher sich dem aus dem Judenthum herkommenden Apostel die christliche Frömmigkeit, das neue religiöse Prinzip Jesu darstellte; der Kern dieser dogmatischen Schaale aber war auch ihm der mystische Glaube, welcher Christum in sich trägt als innerlich-geistiges Lebensprinzip, d. h. welcher in derselben frommen Gemüthsbestimmtheit, in derselben kindschaftlichen Gottverbundenheit besteht, wie sie zuerst und urbildlich in Jesu von Nazaret vorhanden war; denn was anders ist das Leben Christi im Glauben des Christen, als die Abbildung des Glaubenslebens Christi Jesu selbst, des „Erstgebornen unter vielen Brüdern“? Aber gerade diess ist das Charakteristische für die Lehre Pauli im Unterschied von derjenigen Jesu, dass er das innerliche Lebensprinzip der christlichen Frömmigkeit, um ihm seine Selbständigkeit zu wahren gegenüber den untergeordneten religiösen Standpunkten, deren Unvollkommenheit wesentlich in der Aeusserlichkeit bestand, selber wieder in einem äusserlichen Geschehen objektivirt, in einem objektiven (aussermenschlichen) Geschehen veräusserlicht. Was bei Jesus noch ganz nur die innerlichen Momente des religiös-sittlichen Lebens des Menschen sind: die Sünde als Entfremdnng vom himmlischen Vater und Hängen an der endlichen Welt und am eigenen leeren Selbst, die Umkehr als Verleugnung der Welt und des eigenen Selbst und Rückkehr in die richtige (der Idee entsprechende) Sohnesstellung zu Gott, das neue Leben endlich als Genuss der Segensgüter des Vaters, Erquickung, Ruhe,

Trost im sichern Bewusstsein des Friedens mit ihm: — alles diess ist bei Paulus schon aus der frommen Innerlichkeit des Menschen hinausverlegt und als ein ihm äusserliches fremdes Thun vorgestellt: die Sünde als That Adams und die Gerechtigkeit als That Christi, oder auch als eine Zuständlichkeit, an der zwar der Einzelne leidend oder geniessend participirt, die aber doch ihm ansich betrachtet fremd, transscendent gegenübersteht: dort das göttliche Strafverhängniss über der Menschheit wegen der That Adams, hier die Aufhebung desselben und die objektive Weltversöhnung wegen der That Christi. Kurz, was seinem Wesen nach ein rein Innerliches, ein Verhältniss von Gottesgeist zu Menschengeist und eine Wandelung nur innerhalb des letztern ist, das wird hier in besondern einzelnen Personen hypostasirt und in ihrem geschichtlichen Thun objektivirt. Da nun aber eben genau hierin das Wesen der dogmatischen Vorstellung besteht,*) so ist zu bemerken, dass in dem paulinischen Lehrbegriff der Anfang der Dogmatisirung der christlichen Frömmigkeit oder der Religion Jesu gemacht ist. Dadurch steht jener der Unmittelbarkeit der letztern in der Person des Stifters entschieden nach, hat aber allerdings die feste Schaale für diesen idealen Kern gebildet, ohne welche derselbe sich kaum durch die Geschichte hindurch zu retten vermocht hätte.

Dass dieser paulinische Standpunkt zu dem noch ganz an das Judenthum gebundenen Christenthum der Urgemeinde in einem tiefgehenden Gegensatz stand, versteht sich von selbst und wird unwiderleglich dargethan durch Schriften wie die johanneische Apokalypse, den Brief Jakobi, welche offene Polemik treiben, und durch andere, wie namentlich die Apostelgeschichte, welche durch stark vermittelnde Tendenzdarstellung, die von dem historischen Sachverhalt nach den paulinischen Briefen ziemlich weit abweicht, indirekt die Grösse der Kluft verrathen, zu deren Ausfüllung sie solcher Kunst bedürfen. Aber über diesem Gegensatz dürfen wir doch auch nicht übersehen, was Paulus mit den Judenchristen gemein hatte und was diese von ihm lernten. Wir sahen schon, wie die paulinische Gnosis vom Kreuzestod

*) s. Band I, p. 87 f.

Christi als stellvertretendem Sühnemittel ganz auf alttestamentlicher Anschauung ruht; die alttestamentliche Opfertheorie hatten aber auch schon die ältesten Christen und hatte schon Jesus selbst zur Erklärung und Rechtfertigung des Leidens und Sterbens des Messias benutzt; was Paulus dazuthat, war nur die strengere Konsequenz in der Ausführung jenes Gedankens nach allen Seiten einer neuen religiösen Spekulation. Diese Konsequenz führte ihn allerdings über den jüdischen Standpunkt hinaus und liess ihn denselben auf's heftigste bekämpfen, aber diess doch nur mit Waffen, welche aus dem Judenthum entlehnt und zunächst eben auch nur für dieses gültig waren. So gewiss diese paulinische Dogmatik die grosse weltgeschichtliche Mission erfüllte, das Christenthum aus dem Judenthum herauszuheben und auf eigene Füsse zu stellen, so sehr ist doch die Frage zu erwägen, ob sie in der schweren Rüstung ihrer jüdischen Kategorieen dazu angethan und berufen war, den christlichen Geist für die ausserjüdische Welt zu vermitteln und dem zur Weltreligion gewordenen Christenthum zur bleibenden und alleinherrschenden Darstellungsform zu dienen? Die Thatsache wenigstens, dass die Kirchenväter der nächsten Jahrhunderte sich verhältnismässig so wenig in dem paulinischen Ideenkreise bewegen, dürfte von hier aus ihre einfachste Erklärung finden; nicht in antipaulinischem Judaismus (den man doch wahrlich Platonikern wie einem Justin, dem Märtyrer, und einem Origenes nicht nachsagen kann!) dürfte der Grund jener Thatsache zu suchen sein, sondern vielmehr gerade in der judaisirenden Form des paulinischen Dogmatisirens, welche philosophisch gebildete Heidenchristen nothwendig fremdartig anmuthen musste*). — Dazu kommt als Weiteres, dass

*) Wir berühren uns hier mit Ritschl, der gewiss ein richtiges Moment gegenüber Baur hervorgehoben hat, wenn er die Abschwächung der specifisch paulinischen Doktrin zu einem gewissen mittleren Durchschnitt apostolisch-katholischer Lehre nicht aus antipaulinischem Parteibewusstsein erklärt wissen will, sondern aus der Unfähigkeit der heidenchristlichen Väter, die alttestamentlicheu Voraussetzungen der paulinischen Lehre zu erfassen. Ob aber diess, wie Ritschl es darstellt, eine Depravation der paulinischen Lehre sei, diess dürfte noch eine Frage sein, deren Erledigung freilich aus den letzten religionsphilosophischen Prämissen herzuholen wäre.

Paulus noch mitteninne stand in der apokalyptischen Denkweise der Urgemeinde, dass er namentlich die Nähe der Parusie ebenso bestimmt erwartete, wie diese. Man hat die Bedeutung dieses Punkts bis jetzt, wie mir scheint, noch zu wenig beachtet. Wenn Paulus die Wiederkunft Christi, die Auferstehung der Todten und das Weltende noch zu seinen und seiner Leser Lebzeiten erwartete (1. Cor. 15, 51): wie will sich diess reimen mit seiner universalistischen Auffassung des Christenthums, welche die Missionirung der Heidenwelt fordert, zu welcher letztern doch gewiss eine längere Frist als die Dauer eines einzigen Menschenalters erforderlich ist? Wirklich lässt es sich auch bemerken, dass später die Idee der universalen Heidenbekehrung benutzt wurde, um die apokalyptische Ungeduld zu zügeln und zu mässigen (Matth. 24, 14. Luc. 31, 24). Soviel ist jedenfalls ansich klar, dass eine Dogmatik, in welcher die Erwartung der nächsten Nähe des Weltendes noch eine solche Rolle spielte, wie beim paulinischen Lehrbegriff, unmöglich die adäquate Darstellungsform für eine sich kirchlich konstituirende Weltreligion sein konnte. So lag die Schranke des Paulinismus in eben der judaistischen Form, welche, von seinem Ursprung aus dem Judenthum ihm nothwendig anhaftend, zugleich zur Ueberwindung des einseitigen Judenchristenthums ihn so ausgezeichnet befähigte.

Hatte hiernach Paulus nicht unwesentliche Züge mit dem Judenchristenthum noch gemein, so hat andererseits auch dieses wieder Manches von ihm gelernt. Wenn man die Berechtigung der Heidenmission anerkannte, wenn man die Forderung der Beschneidung der Heidenchristen aufgab, so waren das freilich nur solche praktische Koncessionen an den paulinischen Standpunkt, wie sie durch die thatsächlichen Verhältnisse unvermeidlich abgenöthigt waren. Aber es wurde doch auch die theoretische Auffassung vom Wesen des Christenthums eine höhere, freiere. Indem Jakobus gegen den paulinischen Glaubensbegriff polemisirt, stellt er ihm doch nicht die Werke des mosaischen Gesetzes entgegen, sondern die Werke der rein menschlichen Sittlichkeit; das Gesetz, dessen Erfüllung selig macht, ist „das vollkommene Gesetz der Freiheit, das königliche Gesetz der Liebe"; und wenn

es auch überall das freie menschliche Thun ist, von welchem Seligkeit oder Unseligkeit abhängig gemacht wird, so kommt doch auch wieder „alle gute und vollkommene Gabe von Oben her, vom Vater der Lichter": von ihm kommt „das Wort der Wahrheit, das in die Seelen gepflanzt dieselben selig machen kann"; und die wahre Weisheit, welche rein ist, ohne Schein und voll guter Früchte, heisst gleichfalls eine Weisheit von Oben. Insbesondere aber zeigt sich die höhere Auffassung vom Wesen des Christenthums seitens der Judenchristen in einer Steigerung der Auffassung von der Person Christi, in deren Verherrlichung man nun auch auf dieser Seite soweit gieng, als es möglich war, ohne theils dem streng monotheistischen Gottesbegriff Abbruch zu thun, theils den Boden der geschichtlichen Erinnerung ganz zu verlassen. Die Urgemeinde hatte Jesum als einen Propheten angesehen*), der „von Gott gesalbt gewesen sei mit Geist und mit Wunderkraft, mächtig von Thaten und Worten, umherziehend und heilend alle vom Teufel Geplagten, weil Gott mit ihm war"; an ein übernatürliches Wesen in irgend welchem Sinn ist hiebei noch nicht gedacht, sondern nur an höheren göttlichen Beistand, der bei allem Ausserordentlichen doch ganz in der Analogie mit dem bleibt, was auch sonst bei Gottesmännern sich findet. Das specifisch Messianische kommt erst hinzu nach dem irdischen Leben dadurch, dass Gott den Gekreuzigten zum Lohn seines Gehorsams auferweckt, zum Herrn und Christus (Messias) gemacht und zum künftigen Richter über Lebendige und Todte verordnet hat**). Wir haben also hier ganz dieselbe Anschauung, wie wir sie oben aus dem Begriff des „Menschensohns" entwickelten: Jesus gilt bei seinem ersten Erscheinen als der designirte Messias, der sein eigentlich messianisches Kommen erst vorbereitet als sein eigener Vorgänger oder als Messiasprophet; nach seinem Tod aber wird er erhöht zum wirklichen Messias, als welcher er bei seinem zweiten Erscheinen oder bei der Wiederkunft sich zeigen wird. Einen dritten Beleg für diese Christologie, als die urchristliche Vorstellung von der

*) S. Luc. 24, 19. Act. 2, 22. 10, 38.

**) Act. 2, 36. 10, 42.

Person Christi, finden wir in Röm. 1, 3. 4*), wo Paulus ganz im Anschluss an die Anschauungsweise der Urgemeinde den Gegenstand seines Evangeliums bezeichnet als den Jesus, welcher „dem Fleisch nach Sohn Davids war, aber von Gott bestimmt zum Gottessohn (d. h. Messias) in Macht, gemäss dem Geist der Heiligkeit, (welches er aber erst sein sollte) seit und zufolge der Auferstehung von den Todten"; auch hiernach beginnt die wahrhafte Existenzform des Gottessohns in der (messianischen) Macht (als Herr und König) erst mit der Auferstehung, während das irdische Leben nur das des Davidssohns war, welcher indess schon an dem ihm innewohnenden Geist der Heiligung das Unterpfand seiner Bestimmung zum Messias in sich trug. — Sollte nun aber Jesus auch schon bei seinem ersten Erscheinen über das Niveau eines gewöhnlichen Propheten erhaben gedacht werden, so durfte ihm der Geist Gottes nicht erst, wie diesen, im Verlauf seines Lebens zukommen, als eine zu seiner natürlichen Existenz hinzutretende göttliche Geistesausrüstung, sondern seine ganze Existenz musste von der Wurzel an beruhen auf der Kraft des schöpferischen Gottesgeistes, sie musste durch denselben in's Dasein gerufen, erzeugt sein. Die Lehre von der übernatürlichen Erzeugung Jesu bildet sonach die erste Steigerung der urchristlichen Christologie innerhalb der judenchristlichen Kreise; aus dem designirten Gottessohn (im theokratisch-messianischen Sinn) ist hier ein wirklicher Gottessohn geworden, aber freilich nur in dem Sinn der physischen Erzeugung durch die Wunderkraft Gottes ohne männliches Zuthun, nicht aber im Sinn eines metaphysischen und ewigen Verhältnisses seiner Person zu Gott. Uebrigens differirt diese Vorstellung des übernatürlich erzeugten, physischen Gottessohns sowohl von der judaistischen des Davidssohns, als von der specifisch paulinischen des himmlischen Menschen; denn während die erstre die Davidssohnschaft durch die auf David zurückgehende Genealogie Jesu festzustellen suchte, wobei Joseph als Vater Jesu vorausgesetzt war, so wird bei der übernatürlichen Erzeugung mit der Beseitigung des unmittelbaren menschlichen Vaters auch der Zusammenhang mit dem

*) cf. Holsten, a. a. O. p. 181.

Urahnen David wieder abgeschnitten; die paulinische Christologie aber lässt den himmlischen Menschen Christus von der Präexistenz her in das Fleischesleben eintreten (oder mit einem Fleischesleib sich umkleiden), wogegen hier der Geist nicht als Hypostase die präexistente Persönlichkeit Christi konstituirt, sondern nur als wirksame Energie durch physischen Influxus die irdische Persönlichkeit Jesu im Schoosse der Maria erst zeitlich entstehen lässt. Es bildet also die Vorstellung von der übernatürlichen Erzeugung Jesu ein Mittleres zwischen jener judaistischen vom Davidssohn und dieser paulinischen vom präexistenten himmlischen Menschen; diess aber verräth mit ziemlicher Sicherheit ihren Entstehungsort in den Kreisen der Nazaräer d. h. der gemässigten Judenchristen, welche zwischen Paulinismus und Judaismus eine mittlere Parteistellung einnahmen. Und wirklich finden wir die Nazaräer auch noch später, als längst die übrige Christenheit darüber hinausgeschritten war, auf diesem christologischen Standpunkt stehen geblieben. Innerhalb des Judenchristenthums waren es nur Gnostiker, von welchen noch eine höhere Christologie aufgestellt wurde; Cerinth lehrte, dass das Uebermenschliche in Christo eine engelartige präexistente Hypostase gewesen, welche in der Taufe auf Jesum herabgekommen und sich mit ihm verbunden habe; und nach den Pseudo-Clementinen war Jesus die siebente und letzte Inkarnation desselben prophetischen Gottesgeistes, der schon in Adam und dann in allen wahren Propheten zur Erscheinung gekommen war. Sofern aber alle diese Modifikationen sich um den Begriff des prophetischen Geistes drehten, so führten sie nicht wesentlich über den judenchristlichen Standpunkt hinaus, für welchen das Christenthum als eine höhere Prophetie, als potenzirtes oder gereinigtes Judenthum galt. — Sollte die Vollkommenheit der christlichen Frömmigkeit, ihre schlechthinige Erhabenheit über jede niedere Religionsform, in der Vorstellung von der Person des Stifters einen dogmatischen Ausdruck erhalten, so konnte diess nicht geschehen durch Steigerung der alttestamentlichen Offenbarungsform, der Prophetie, sondern nur mittelst einer über das Alte Testament hinausliegenden freien Spekulation, mit welcher ja auch schon der Apostel Paulus den Anfang gemacht hatte, sofern sein

präexistenter himmlischer Mensch zwar eine rabbinische, aber nicht eine alttestamentliche Vorstellung war. Auf diesem von Paulus betretenen Wege und daher auch überwiegend, wenn nicht ausschliesslich in paulinischen, heidenchristlichen Kreisen bewegte sich also der weitere Fortschritt des christologischen Dogmas. Der nächste Schritt geschah in den Briefen an die Colosser, Philipper und an die Hebräer, welche alle drei jedenfalls aus paulinischen Kreisen herstammen. Hier wird die Person Christi noch in ganz anderer Weise, als in den älteren paulinischen Briefen, zu einem kosmischen Prinzip erhoben, das nicht nur bei der Schöpfung als Organ Gottes mitwirkte, sondern welches fortwährend die ganze Welt des Sichtbaren und Unsichtbaren in sich zusammenhält und befasst, somit das der Welt immanente Leben und Gesetz der Welt bildet; es ist hier der Sache und den Prädikaten nach schon ganz die gleiche Stellung Christo zugeschrieben, wie sie im System des Philo dem Logos zukommt; nur diess Wort selbst wird noch nicht gebraucht, wie denn auch die ganze Anschauungsweise nicht von der metaphysischen Sphäre ausgeht, sondern von der historischen Erscheinung des Erlösers, die dann nur darum in's Metaphysische eines Weltprinzips gesteigert wird, um sich an der Absolutheit der Person der Absolutheit des Werks und der Wirkung, des Christenthums, zu vergewissern. Dabei überwiegt also der Blick auf das Historische des Werks Christi noch immer so, dass sich das Transscendent-Metaphysische nicht auf Kosten von jenem, mit Verflüchtigung des eigentlich Menschlichen, geltend machen kann; noch ist das zeitliche Faktum des Todes Christi die begründende Heilsursache; noch wird die ethische That des Gehorsams Christi, ja (im Hebräerbrief) sogar das Versuchtwerden und Kämpfen des Erlösers auf's entschiedenste betont; noch ist seine Erhöhung eine erst zu erringende Belohnung für das Verdienst des irdischen Werks, nicht eine selbstverständliche Rückkehr und Wiedereinnahme der immer besessenen Gottesherrlichkeit. Eine Vorbereitung des letzten Schrittes könnte man etwa noch finden in dem ersten Brief Johannis, wo die abstrakte Kategorie des „Lebens“ an die Spitze gestellt und die wahre Menschwerdung Christi mit grösstem Nachdruck

betont wird; diess läge nicht im Gedankengang eines Solchen, der vom Menschen Jesus aufsteigend im Transscendenten endigte, wohl aber eines Solchen, der schon seinen Standpunkt in's Transscendente verlegt hat und von hier aus auf die Wahrheit der geschichtlichen Erscheinung des Uebergeschichtlichen reflektirt. Gleichwohl fehlt auch hier noch der Begriff, in welchem die Vermählung des göttlichen Prinzips mit der geschichtlich-menschlichen Person sich erst vollkommen bestimmt vollzogen hat.

Diesen letzten Schritt hat erst der Verfasser des Evang. Johannis*) gethan, indem er die Anschauung von der Person Christi fixirte in dem von der alexandrinischen Religionsphilosophie entlehnten Begriff des Logos. Vermöge seines Doppelsinnes: „Wort" und „Vernunft" hatte dieser Begriff seine Anknüpfungspunkte sowohl im Alten Testament als in der heidnischen Philosophie. Dort war ja das Wort überall die Vermittlung des göttlichen Wirkens; schon bei der Schöpfung der Welt lag im Wort die schaffende Kraft und dann in der heiligen Geschichte war es das Offenbarungsmittel Gottes; nur war es bis daher nicht zu einem besondern, selbständigen göttlichen Wesen hypostasirt worden, wie diess jetzt im Logosbegriff geschah. Indem nun dieses bisher unpersönliche „Wort" fixirt wird in der Person Christi als seiner Erscheinung in sinnlich-konkreter Wirklichkeit und Anschaulichkeit, so ist damit der Gedanke, der schon bisher allen Versuchen des christologischen Dogmas vorschwebte, auf seinen bestimmtesten Ausdruck gebracht: dass das Christenthum die Vollendung aller göttlichen Offenbarung in der vorchristlichen Heilsanstalt, die Vollendung von Gesetz und Prophetie sei. Nun bedeutet aber dasselbe griechische Wort Logos auch: „Vernunft"; und in diesem Sinn war es in der griechischen Philosophie (im Stoicismus besonders) gebräuchlich als Bezeichnung für das Weltprinzip und Weltgesetz, für die schöpferisch-erhaltende und regierende Macht des Natur- und Menschenlebens, insbesondere für die Quelle aller höheren geistigen

*) Der jedenfalls nicht der Apostel Johannes, sondern ein durch alexandrinische Philosophie gebildeter Christ des 2ten Jahrh. gewesen ist, wahrscheinlich ein Zeitgenosse von dem Apologeten Justin.

Begabung, wie denn alle erhabenen Erzeugnisse der Dichtung und Philosophie für Offenbarungen des Weltlogos galten. Wenn es nun nach dem johanneischen Dogma ebenderselbe Logos ist, der in Jesu zur persönlichen Erscheinung und vollendeten Offenbarung gekommen ist, so ist damit das Christenthum auch als die Erfüllung und Vollendung alles des geistigen Lebens, wie es im Heidenthum sporadisch erschienen war, namentlich aller heidnischen Weisheit bezeichnet. So ist also nach dieser christologischen Spekulation das Christenthum die vollendete Erscheinung sowohl des alttestamentlichen Offenbarungsworts als der heidnischen Weltvernunft, es ist mit einem Wort als die Weltreligion proklamirt, in deren Absolutheit sowohl Judenthum als Heidenthum schlechthin aufgehen, der gegenüber keines von beiden mehr ein Recht zu existiren hat. Diess und nichts anderes besagt der Begriff des Logos in seiner Anwendung auf die Person Jesu. Nur die Entwicklung dieses Begriffs ist es, wenn der Logos das Leben und das Licht der Menschen, ganz allgemein und schlechthin genannt wird; wenn der Logos-Jesus von sich sagt: ich habe noch Schaafe aus einem andern Stalle (nehmlich die Heiden), und dieselben muss ich herführen und sie werden meine Stimme hören und wird Eine Heerde und Ein Hirte werden; wenn es heisst, dass Christus sterben müsse nicht für das Volk (Israel) allein, sondern damit er die zerstreuten Kinder Gottes zusammenbrächte*); er hat also auch unter den Heiden zerstreute potentielle Gotteskinder. Dem entspricht es ganz, wenn der Apologet Justin geradezu die heidnische Philosophie als Wirkung und Offenbarung des auch im Heidenthum, wie im Judenthum wirksamen Logos bezeichnet. So ist also durch diesen johanneischen Begriff des Logos noch bestimmter als durch den paulinischen des zweiten Adam oder des himmlischen Menschen die Universalität des Christenthums als Folge seiner inneren Vollkommenheit für alle Zeiten festgestellt. Aber diese Anwendung eines spekulativen Begriffs auf die Person des Stifters musste nun nothwendig einen umbildenden Einfluss auf die ganze dogmatische Auffassung des Christenthums üben, vor Allem auf die Lehre von Person

*) Ev. Joh. 1, 4. 10, 16. 11, 52.

und Werk Christi. Indem die Persönlichkeit Christi die des Logos, also eines ewigen göttlichen Wesens ist, ist derselbe über das Menschliche völlig hinausgerückt, ist nur die sinnliche Erscheinungsweise oder Existenzform, welche das göttliche Logos-Subjekt vorübergehend angenommen hat, um in Menschenform den Menschen sich zu offenbaren und unter der durchsichtigen Hülle seiner Leiblichkeit den Gottesinhalt den blöden Sinnen der Menschen zur Aneignung darzubieten. Ein solches göttliches Personleben ist natürlich von Anfang in sich vollständig fertig; da findet sich keine allmählige ethische Entwicklung, kein Kämpfen- und Ringenmüssen, um unter der menschlichen Schwachheit die Grösse der göttlichen Aufgabe zu erfüllen; der Tod selbst, den Paulus noch als Spitze des Gehorsams fasst, als die ethische That der Selbstverleugnung, als Aeusserstes der Selbsterniedrigung, er ist hier vielmehr eine Erhöhung, weil Ablegung der niedrigen Erscheinungsform und Rückkehr zu den höheren Sphären, die der im Fleisch Erschienene nur episodisch verlassen hatte. Und wie dieser Christus an sichselbst keinen Kampf durchzumachen hat, sondern immer schon ganz ist, was er sein soll, so hat er auch Gotte gegenüber nicht erst etwas zu verdienen, durch verdienstliche oder stellvertretende Leistungen und Leiden das Heil erst auf Seiten Gottes zu ermöglichen, die göttliche Gnade zu erkaufen, den göttlichen Zorn zu versöhnen, das Verhältniss Gottes zur Welt aus einem feindlichen in ein freundliches umzuwandeln; von all' dem ist hier keine Rede, denn es bedarf dessen gar nicht erst; der Logos-Christus besitzt schon ansich, wie in seiner himmlischen Präexistenz, so auch in seiner irdischen Erscheinung „das Leben", den Inbegriff aller Heilsgüter, die volle Gnade und die ganze Wahrheit; er besitzt es für sich und damit zugleich auch schon für die Menschen, die der Vater ihm gegeben. Nicht also das Heil zu erwirken, kann seine Aufgabe, sein Werk sein, sondern nur das schon daseiende, in seiner Person gegebene Heilsgut durch seine Selbstoffenbarung den Menschen mitzutheilen, zum Gemeingut einer Gemeinde von Gotteskindern zu machen. So tritt das Werk Christi, das für Paulus eine Leistung Gotte gegenüber ist, hier unter den ganz andern Gesichtspunkt einer Selbstoffenbarung, Selbstbezeugung gegenüber den Menschen; die-

sem Zweck dient hier die ganze Erscheinung Christi, seine Reden und Thaten; der Tod aber, welcher bei Paulus die alles Vorhergehende zurückdrängende Heilsthat κατ' ἐξοχήν gewesen, hat hier gar keine besondere Bedeutung für sich, sondern ist nur die Rückkehr nach vollbrachter Selbstoffenbarung, nur das Mittel zu der Wiedererhöhung, mit welcher die Sendung des Geistes und somit die Vollendung der Selbstmittheilung an die Gemeinde zusammenhängt. Es ist zu bemerken, dass hiemit das Ev. Johannis in gewisser Beziehung wieder zurückgekehrt ist zu der im Vergleich mit der paulinischen Dogmatik einfacheren Anschauungsweise Jesu selbst, nach welcher ja auch das richtige kindschaftliche Verhältniss des Menschen zu Gott mit den Segensgütern, die es einschliesst, nicht erst durch eine Einwirkung auf Gott herzustellen, sondern im Wesen Gottes und des Menschen ansich begründet und in ihm, Jesu, selbst schon verwirklicht, aber auch in allen Andern durch einfache Annahme des Worts seiner Selbstbezeugung zu verwirklichen ist. Aus diesem Verhältniss der johanneischen zu der paulinischen und der synoptischen Lehrweise könnte man mit einigem Schein den Schluss ziehen, dass die erstre mit der letztern gemeinsame historische Erinnerungen theile, auf Grund deren sie dem historischen Lehrtypus Jesu treuer geblieben wäre, als der ohne solche Erinnerungen frei dogmatisirende Apostel Paulus. Allein ein solcher Schluss dürfte doch mehr Schein als Wahrheit haben; denn vergessen wir nicht, dass die johanneische Lehre vom Werk Christi zu ihrer wesentlichen Voraussetzung die Logos-Christologie hat, von welcher sich in der synoptischen Lehrweise nicht die leiseste Spur findet. Dass hingegen von einer noch höheren, freieren Spekulation aus, als die paulinische war, auch die judaisirenden Kategorieen, mittelst welcher das paulinische Lehrsystem sich aufgebaut hatte, wieder wegfallen, sollte das uns befremden? So war ja auch Paulus auf dem Umwege der Gnosis des Kreuzestodes auf dieselbe Stellung zum Gesetz zurückgekommen, welche ohne jenen Umweg einfach in Kraft unmittelbarer Frömmigkeit Jesus innegehabt hatte; warum sollte nicht ebensogut der Verfasser des Ev. Johannis auf dem noch weiter ausholenden Umweg durch die alexandrinische Logos-Spekulation hindurch

auf das unmittelbare, durch keine Sühnungsanstalt erst zu vermittelnde Verhältniss von Gott und Mensch zurückkommen, wie es als wirklicher erster Ausgangspunkt im frommen Selbstbewusstsein des historischen Stifters allerdings schon gegeben war? Das eben ist die grösste Probe der Wahrheit des Prinzips und der Kraft seines ersten Impulses, dass jeder neue Versuch des denkenden Geistes, sein Wesen in Begriffe zu fassen, der unmittelbaren Einfachheit des Ursprünglichen immer um so näher kommt, je weiter er ausholt und je höher er seinen Standpunkt nimmt. Doch indem der denkende Geist das ursprüngliche Prinzip in seinem wahren Wesen erfasst, kann es nicht fehlen, dass er es nicht auch zugleich reinige von solchen Zugaben, welche sich nur der ersten Erscheinung des Prinzips anhängten, seinem eigentlichen Wesen aber fremd und zufällig sind, in der Folgezeit daher bedeutungslos, wenn nicht störend werden. Solch' eine Zugabe war nun aber gewiss das apokalyptische Element der Himmelreichspredigt Jesu und des entsprechenden Glaubens der urchristlichen Gemeinde. Wir hatten gesehen, dass noch Paulus von diesem Element keineswegs frei war, so sehr es zu seinem Universalismus in einem schwer zu vermittelnden Missverhältniss stand; auch noch der Hebräerbrief (10, 37) und erste Brief Johannis (2, 18) erwarten das Ende in nächster Zukunft. Es hat offenbar einer dem Urchristenthum so gründlich frei gegenüberstehenden Spekulation, wie der des Ev. Johannis, bedurft, um die Macht der apokalyptischen Erwartungen, die das ganze Christenthum des ersten Jahrhunderts so wunderbar beherrschten, zu brechen und das christliche Bewusstsein in die ruhigen Geleise einer weltgeschichtlichen Entwicklung überzuleiten. Das Ev. Johannis thut diess auf seine Weise: nicht schlechtweg negirend und zurückweisend, sondern theils durch beredtes Schweigen, theils durch idealisirendes Umbilden und Vergeistigen. Auch hier (Kapp. 14—16) redet Jesus wiederholt vom Wiederkommen, aber dasselbe wechselt in einer kaum zu verkennenden Absichtlichkeit immer wieder mit dem Kommen des Paraklet, des heiligen Geistes, welcher Christum in den Gläubigen verklären werde, indem er sie in alle Wahrheit leite. Hier handelt sich's also nicht mehr von einer sinnlichen Erscheinung auf den Wolken des Himmels

zum Weltgericht und zur Aufrichtung des messianischen Reiches, sondern von dem Leben und Wirken des Geistes Christi in seiner Gemeinde. Eben auch nur in dem Wirken dieses Geistes, der die Welt um des Unglaubens willen straft durch faktische Ueberführung von seiner Unwahrheit, vollzieht sich das Weltgericht (16, 8—11); ja noch schlagender wird geradezu ausgesprochen, dass es für den Gläubigen kein Gericht gebe, für den Ungläubigen aber dasselbe sich schon durch seinen Unglauben selbst innerlich vollzogen habe, sofern derselbe sichselbst der (geistigen) Heilsgüter beraubt (3, 17 ff.). Aber auch die Freude der gläubigen Gemeinde bedarf keines Zuwachses mehr durch Eintritt eines vom Himmel her zu errichtenden Messiasreichs; ist sie ja doch schon an sichselbst vollkommen in der Gewissheit des göttlichen Wohlgefallens und in der Glaubenszuversicht des kindlichen Gebets (16, 22 ff.). So mit dem Vater verbunden durch dieselbe Liebe, in welcher Christus mit ihm Eins ist, und unter einander verbunden durch dieselbe Liebe, in welcher Christus mit ihnen verbunden ist, sind die Gläubigen schon auf Erden nicht mehr von der Welt, denn, geheiligt in der Wahrheit, sind sie vor dem Uebel der Welt bewahrt und stehen im gegenwärtigen Besitz und Genuss der Herrlichkeit und Freude, des ewigen Lebens, das die Gabe Gottes durch Christum an die Menschen bildet (C. 17). Befriedigt von diesem gegenwärtigen substantiellen Besitz aller Heilsgüter wird die Gemeinde nach nichts Weiterem fragen (16, 23*), nichts Weiteres vermissen oder von der Zukunft erhoffen; sie wartet nicht mehr auf ein Kommen ihres Herrn in der Himmelsglorie, denn er *ist* schon verklärt mitten unter ihr damit, dass sie den allein wahren Gott und Jesum als seinen Gesandten erkennt; sie wartet nicht mehr auf das Nahen des Entfernten zur Hochzeit und bleibenden Vereinigung, denn sie *hat* ihn schon immer gegenwärtig in dem Geist Gottes

*) Ich möchte vermuthen, dass diese Stelle, von welcher ich noch nirgends eine befriedigende Erklärung gefunden habe, sich direkt auf die Frage der Jünger Act. 1, 6 nach der Zeit der Aufrichtung des Reichs Israel beziehe und somit eine direkte und für die damaligen Leser auch wohl unzweideutige Abweisung der *einen brennenden* Frage des Urchristenthums enthalte.

und Christi. So ist die Zukunft in die Gegenwart hereingezogen und der transcendente, weltflüchtige und geschichtslose Sinn der Urgemeinde umgebogen zum ruhigen Bewusstsein einer erfüllten und sich aus sichselbst stetig weiter entwickelnden Gegenwart. Nun erst ist fester Boden gewonnen, auf welchem der christliche Geist sich daran machen kann, in theoretischer Betrachtung seine Heilsgüter sich zu vergegenwärtigen und in kirchlich-praktischer Thätigkeit das Heilsleben zu organisiren.

Den Anstoss zu dieser theologischen und kirchlichen Arbeit, zu welcher im Ev. Johannis nur erst der feste Grund gelegt ist, gaben zwei extreme Erscheinungen von entgegengesetztem Charakter: die Gnosis und der Montanismus. Die Gnosis stammt aus der alexandrinischen Religionsphilosophie, mit welcher sich mehrfache Elemente orientalischer Spekulation verbanden. Sie war aber nicht sowohl metaphysische Spekulation, als vielmehr Religionsphilosophie im Sinn von Philosophie der Religionsgeschichte; denn das Verhältniss der geschichtlichen Religionen zu einander, insbesondere des Christenthums zu Judenthum und Heidenthum, war ihr Hauptinhalt, welchem auch die transcendentesten Spekulationen zur Basis dienen mussten. Und zwar gieng hiebei die Tendenz der Gnostiker dahin, das Christenthum zu diesen niederen Religionen in möglichst schroffen Gegensatz zu stellen; die unbedingte Erhabenheit desselben über Judenthum und Heidenthum, welche schon Paulus, noch bestimmter das Ev. Johannis gelehrt hatte, welche aber bei diesen noch das positive Verhältniss der vollkommenen Erfüllung zur unvollkommenen Vorbereitung eingeschlossen hatte, wurde jetzt von den Gnostikern überspannt zu einem alle positive Vermittlung ausschliessenden rein gegensätzlichen Verhältniss. Diesem religionsgeschichtlichen Dualismus diente dann zur metaphysischen Substruktion der Dualismus von Gott und Materie oder von einem guten und einem bösen Gott, vermöge dessen der durch die Religionsgeschichte gemachte Riss durch das gesammte Universum fortgeführt wurde. Die hieraus folgende theoretische und praktische Verwerfung alles Natürlichen und Sinnlichen als unrein und unwahr führte aber weiter dahin, dass auch innerhalb des Christlichen selber die Grenzlinie

des Wahren und Falschen, Guten und Bösen wesentlich anders gezogen werden musste, als von den gewöhnlichen Christen geschah. Doketismus in der Dogmatik, Ascese in der Praxis waren daher die Merkmale, durch welche sich der Gnostiker als den Geistesmenschen von allen gewöhnlichen Christen als blossen fleischlichen oder seelischen Menschen kaum weniger schroff unterschied, als er die Christen überhaupt den Nichtchristen entgegensetzte. Mit der Gnosis ist der Montanismus darin verwandt, dass auch er das Christenthum auf eine noch höhere, geistigere Stufe erheben wollte und seine Anhänger als Geisteschristen den Andern als fleischlich-seelischen Menschen gegenüberstellte. Aber diess hatte hier einen wesentlich anderen Sinn und gieng von entgegengesetzten Voraussetzungen aus: nicht einen Fortschritt über das Urchristenthum hinaus strebte der Montanismus an, sondern er war eine fanatische Reaktion der urchristlichen Weltanschauung gegen die schon begonnene Verweltlichung der Kirche. Die gewaltsam festgehaltene und durch die Gewaltsamkeit dieser Opposition gegen die übrige Kirche noch gesteigerte apokalyptische Grundstimmung der Urgemeinde, die glühende Erwartung der Nähe der Parusie und des Weltendes bildete das Motiv und materiale Prinzip des Montanismus. Diese weltflüchtige, supranaturale Gemüthsstimmung konnte auch nur in entsprechende supranaturale Bewusstseinsform sich kleiden: ekstatisch-visionäre Zustände und apokalyptische Prophetieen galten als die allein adäquate Wirkungsweise des heiligen Geistes. Die praktischen Konsequenzen dieses forcirten Supranaturalismus waren schroffe Abkehr von der Welt überhaupt und insbesondere rigorose Verschärfung der Gemeinde-Disciplin in Bezug auf Fasten- und Ehegesetze und auf die Behandlung des Busswesens; weil die Welt ihrem baldigen Abbruch entgegensieht, so soll der Christ jetzt schon soviel als nur möglich mit ihr brechen; weil die Kirche keine geschichtliche Entwicklung auf Erden vor sich hat, sondern der Ankunft ihres himmlischen Bräutigams stündlich entgegensieht, so soll sie nicht mit der Erziehung der Sünder und Schwachen sich befassen, sondern soll alles Unreine streng von sich ausscheiden, alle in schwerere Sünden Gefallenen exkommuniciren und keine Wiederaufnahme gestatten. Diess hiess im

Grunde nichts anderes als der Kirche ihren ordentlichen Bestand auf Erden und ihren weltumbildenden Beruf in der Geschichte absprechen und sie auf eine ecclesiola von fanatischen Schwärmern reduciren. — So gewaltig diese beiden Erscheinungen, Gnosis und Montanismus, waren, so furchtbar sie über ein halbes Jahrhundert lang die Kirche in allen ihren Gliedern durchzitterten, so waren sie doch nur vorübergehende und in ihren Folgen heilsame Entwicklungskrankheiten, durch welche der christliche Gemeindeorganismus sich aus seiner Kindheitsphase herausarbeitete, indem er die extremen Elemente, welche in die gesunde Fortentwicklung nicht taugten, als Krankheitsstoff von sich ausstiess. Das apokalyptische Element insbesondere, welches die johanneische Spekulation nur indirekt anzugreifen gewagt hatte, wurde jetzt bei der Contre-Reaktion der Gesammtkirche gegen den Montanismus zum Gegenstand heftiger Polemik; und so gründlich war die Heilung, dass schon ums Ende des zweiten Jahrhunderts in der römischen Kirche die apokalyptische Weltanschauung verpönt und ihre biblische Stütze, die Apokalypse des Johannes, als Werk eines jüdischen Irrlehrers verdächtigt wurde. Welch' ein Umschwung der christlichen Weltanschauung innerhalb eines Jahrhunderts: die Lieblingsträume ihrer Kindheit gelten jetzt schon der ernüchterten, zum besonnenen Bewusstsein ihres ordentlichen Weltberufs herangereiften Kirche als eine ketzerische Irrlehre! Und wie im Montanismus mit der apokalyptischen Stimmung die ekstatisch-prophetische Bewusstseinsform sich verknüpft hatte, so war es nur konsequent, dass jetzt mit jener auch diese für unchristlich erklärt, das Wirken des heiligen Geistes statt in ausserordentlicher und unvermittelter Form, vielmehr im stetigen Verlauf des bewussten Lebens als ordentliches, psychologisch vermitteltes gedacht, und die Sphäre seines Wirkens statt in ungeordneten Schwärmer-Versammlungen, vielmehr in dem geordneten Organismus der Kirche gesucht wurde. Freilich indem man als die speciellen Organe des heiligen Geistes statt der montanistischen Propheten und Geistesmenschen jetzt die ordentlichen Träger des christlichen Gemeindegeistes und Vertreter der kirchlichen Ordnung, die „Geistlichen" oder den Klerus hinstellte, nahm man zugleich

vom Montanismus den schroffen Gegensatz zwischen den Geistesträgern und den Uebrigen herüber und befestigte also dieselbe schlimme Kluft dogmatischer und hierarchischer Bevorrechtung zwischen dem Klerus und den Laien, wie sie im Montanismus zwischen den Spiritualen und den Psychikern statuirt war. Zur Erhebung des Klerus und Organisation der kirchlichen Hierarchie trug aber namentlich auch der Kampf der Kirche gegen den andern Feind, gegen die Gnosis, bei. Im dogmatischen Streit mit diesen Irrlehrern machte sich nehmlich das Bedürfniss einer festen kirchlichen Autorität um so dringender geltend, je weniger man mit der Berufung auf die heilige Schrift ihnen gegenüber ausreichte, da sie dieselbe theils nicht oder nur unvollständig als Autorität anerkannten, theils durch allegorische Erklärung jeden beliebigen Sinn aus ihr herausbrachten. Dem gegenüber blieb nichts übrig, als sich kirchlicherseits an die ungeschriebene Autorität zu halten, welche in der kirchlichen Ueberlieferung vorlag; die sich jetzt bildende Lehre von der Autorität der Tradition neben (beziehungsweise über) der Schrift war also nur ein Mittel der Nothwehr der Kirche gegen die gnostischen Extreme. Und zwar lassen sich von Anfang dieselben zweierlei Ansichten von der Tradition als ununterschieden in einander verschlungen bemerken, deren Verwechselung dem katholischen Dogmatiker jederzeit (z. B. noch in Möhler's Symbolik) die Vertheidigung dieser Lehre gegen protestantische Angriffe sehr erleichterte: die empirische und die ideale; jene will den jeweiligen Bestand der Glaubens- und Sittensätze, die zu einer bestimmten Zeit in der Kirche gelten, durch äusserlich geschichtliche Ueberlieferung von Mund zu Mund auf die Apostel als erste Urheber derselben zurückführen; diese dagegen betrachtet die Tradition als die Substanz des Gemeinbewusstseins, welches als eine lebendige geistige Macht stets im Flusse begriffen ist und sich aus sichselbst heraus stetig entwickelt und fortbildet; hier ist die Kirche nicht bloss Depositärin der einmal geschichtlich von den Aposteln geoffenbarten Wahrheiten, sondern sie ist als Trägerin desselben Geistes, den die Apostel hatten, selbst auch die Erzeugerin neuer Wahrheiten. Praktisch führten jedoch diese beiden Ansichten von der Tradition auf dieselbe

Konsequenz: auf die alleinige Autorität der kirchlichen Organe, der organisirten kirchlichen Vertretung, der Bischöfe. Soll die Wahrheit der Lehre beruhen auf ihrer äusserlich geschichtlichen Ueberlieferung von den Aposteln her: wo anders sollte diese zu finden sein, als bei den Bischöfen, die vermöge stetiger Succession sich als die rechtmässigen Nachfolger und Erben der Apostel betrachten zu dürfen glaubten? Sollte aber die Wahrheit der kirchlichen Lehre beruhen auf dem der Gemeinde stets innewohnenden lebendigen Wahrheitsgeist: so sind ja wiederum die Kleriker die speciellen Träger und Organe dieses Geistes, der ihnen in einzigartiger Weise zukommt, theils sofern sie die persönlichen Mittelpunkte und Repräsentanten der Gemeinden bilden, theils wiederum weil ihnen durch die historische Succession von den Aposteln her durch die Handauflegung der Geist übertragen wurde, wie ein rechtsgültiges Vermächtniss oder auch wie eine durch physischen Kontakt sich von Glied zu Glied in der historischen Successionskette fortpflanzende supranaturale Kraft. So bildete sich im Kampf der Kirche mit Härese und Schisma, mit Gnosis und Montanismus die Lehre von der Tradition, als dem Fundament der Dogmatik, und von der apostolischen Autorität und Machtfülle des Episkopats, als dem Fundament der kirchlichen Lebensordnungen.

Werfen wir endlich noch einen Blick auf die Art, wie sich diese Umgestaltung des christlichen Bewusstseins aus der weltflüchtigen, apokalyptisch-transscendenten Stimmung der Urgemeinde zu dem seiner irdischen Gegenwart und geschichtlichen Zukunft sicheren Selbstbewusstsein der katholischen Weltkirche im Dogma reflektirte; und zwar kann es sich für unsern Zweck nur um das christologische Dogma handeln, als um das Central-Dogma jener Jahrhunderte, in welchem alle andern noch nahezu aufgehen. Der für die weitere Entwicklung entscheidendste Schritt war, wie wir sahen, im Evang. Johannis gethan worden, welches die Absolutheit des Christenthums als vollkommener, über jede niedere Stufe gleichsehr erhabener Weltreligion dadurch zum dogmatischen Ausdruck brachte, dass es die Person des Stifters als Erscheinung eines absoluten göttlichen Wesens, des Logos, auffasste. Ein definitiver Abschluss des Dogmas konnte diess unmöglich

sein. Das Interesse des reinen Monotheismus, welcher neben dem Einen wahren Gott keinen Nebengott dulden kann, und das des christlichen Bewusstseins, welches die Absolutheit seines eigenen Inhalts sich nur in einer absoluten verursachenden Persönlichkeit vorstellig zu machen vermochte, lagen hier mit einander in einem Konflikt, den die johanneische Unterordnung des Logos als eines Untergottes unter „den Gott" κατ᾽ ἐξοχην nur höchst nothdürftig vermittelte, da bei einem derartigen Kompromiss immer beide Theile gleichwenig befriedigt sein können; man musste entweder zurück oder vorwärts gehen. Zurückgehen wollten die Monarchianer oder Unitarier, sogenannt wegen ihres Festhaltens am strengen Monotheismus. Der Logos, sagten sie, sei zwar identisch mit Gott und bezeichne die göttliche Offenbarungsthätigkeit, nicht aber dürfe er identificirt werden mit der geschichtlichen Person Jesu; vielmehr dürfe man in diesem letzteren nur eine der Erscheinungen oder Wirkungen der göttlichen Offenbarungsthätigkeit sehen, ebensowie auch im heiligen Geist der Gemeinde diese Offenbarung fortgehend wirksam sei. So rationell diess war, so konnte es doch dem einmal eingeschlagenen Wege des kirchlichen Denkens nicht genügen, welches nun einmal den unendlichen Inhalt des geschichtlichen Christenthums nur in der Form einer in's Unendliche gesteigerten Person seines Stifters begreifen konnte. Die entgegengesetzte Richtung schlugen die Arianer ein: sie hielten zwar fest an der durch das Ev. Johannis eingeführten Identificirung des Logos mit Jesus, glaubten aber dafür im Interesse des Monotheismus den Logos-Christus von Gott streng unterscheiden und demselben soweit unterordnen zu müssen, dass man ihn nicht „gottgleich", sondern nur „gottähnlich" nennen und für das erste, aber doch zeitlich gewordene Geschöpf Gottes halten müsse. Hiegegen protestirte die Kirche gewiss mit vollstem Recht; denn ein solches halbgöttliches Mittelding zwischen Gott und Mensch entsprach weder dem rationalen Interesse wahrhaft geschichtlicher Betrachtungsweise, noch dem Bedürfniss des Glaubens nach einem absoluten Inhalt *);

*) Wenn neuere Theologen ihre Bedenken gegen das orthodoxe Trinitätsdogma durch Subordinatianismus beschwichtigen zu können meinen,

ja, sofern jenes halbgöttliche d. h. aber doch zuletzt: nichtgöttliche Wesen Gegenstand des Glaubens und der Verehrung gleichwie Gott selbst geworden wäre, hätte der Arianismus direkt in den heidnischen Polytheismus zurückgeführt, der eben auch untergeordnete Götterwesen verehrt; aus dieser inneren Verwandtschaft des Arianismus mit dem Polytheismus erklärt sich auch gewiss sein leichter Eingang und seine weite Verbreitung bei den damals in's römische Reich einbrechenden heidnischen Germanen. Im Gegensatz zu Monarchianismus und Arianismus wurde auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu Nicäa das Dogma dahin festgestellt, dass der Logos-Christus ebensosehr eine von Gott unterschiedene Hypostase, als zugleich auch mit Gott schlechthin wesensgleich sei. Indem man später dasselbe auch auf den bisher mit dem Logos promiscue verwechselten heiligen Geist ausdehnte, bekam man die drei wesensgleichen Hypostasen oder Personen innerhalb des einen göttlichen Wesens — die Trinität. Zu der Wesensgleichheit fügte endlich Augustin noch den letzten Schlussstein des Dogmas hinzu: die numerische Einheit der drei Personen; aber mit dieser seiner Vollendung war zugleich das Dogma seinem ursprünglichen christologischen Boden entnommen und zu einer rein theologischen Lehre geworden; die numerische Einheit hebt die persönliche Unterschiedenheit wieder auf und verwandelt sie in blosse Relationen innerhalb des einen Gottes; wie denn seit Augustin die Kirche stets die göttliche Trinität mit der Unterschiedenheit der menschlichen Bewusstseinsformen oder -Funktionen, wie memoria, intellectus, amor oder anderen, parallelisirt hat. In dieser ihrer höchsten Steigerung hört also die Trinität auf, eine Gefährdung des Monotheismus zu sein, indem sie vielmehr nur die lebendige

so erklärt sich diess nur aus einer auffallenden Verkennung der dogmatischen Werthe; soll einmal in die trinitarische Vorstellungsform der unendliche Inhalt der christlichen Frömmigkeit gefasst werden, so darf man nicht an jener Form durch mechanische Verkürzungen markten, wenn man nicht auch den unveräusserlichen Inhalt, dem sie zum Ausdruck dienen soll, verkümmern lassen will. Statt solcher halber Massregeln, die nach allen Seiten hin nur verderben, muss man die Lösung der Schwierigkeit in der wissenschaftlichen Unterscheidung zwischen Form und eigentlichem Sinn und Inhalt des Dogmas suchen.

Persönlichkeit Gottes (den theistischen Gottesbegriff) in ihre Momente explicirt. Um so loser dagegen ist jetzt ihr Zusammenhang mit der Christologie, aus der sie anfänglich entsprungen ist; die Beziehung der zweiten Person der Trinität zur geschichtlichen Person des Stifters des Christenthums ist nach der streng logischen Konsequenz des trinitarischen Dogmas keine engere als die der andern Personen, denn auch hier, wie überall sonst, kann eben nur der eine untheilbare Gott das einige Subjekt der Offenbarung sein. Gerade also in dieser seiner strengsten augustinischen Fassung lässt das Trinitäts-Dogma einer wahrhaft geschichtlichen Betrachtung der Entstehung des Christenthums und der Person seines Stifters den freisten Spielraum. Es war die richtige Ahnung dessen, was die Kirche bewog, die wahre Menschheit des Erlösers neben dem Dasein einer wahren und unendlichen Gottesoffenbarung in ihm dogmatisch festzustellen. Wenn sie diess in den ungenügenden Kategorieen und Formeln ihrer Zeit auf eine das theoretische Bewusstsein wenig befriedigende Weise gethan hat, so hat sie damit der Folgezeit nicht verwehrt, sondern zur Pflicht gemacht, durch fortgesetzte treue Arbeit in immer tieferem Eindringen mit immer verbesserten Werkzeugen den ansich unveränderlichen, weil in sich vollkommenen Schatz des christlichen Glaubens an das Tageslicht der denkenden Erkenntniss herauszuheben.

* * *

Einen Beitrag zu dieser Arbeit möchte auch diese Schrift geliefert haben. Es sollte durch die Verbindung der philosophischen und der historischen Untersuchung gezeigt werden, dass die religiöse Anlage der Menschennatur keine andere vollkommene Erfüllung und Befriedigung finden konnte und gefunden hat, als sie in derjenigen Religion gegeben ist, welche die Schranke zwischen unendlichem und endlichem Geist aufgehoben hat in der freien Liebeseinheit des Vaters und des Kindes; es sollte gezeigt werden, dass in der vollkommenen Religion Jesu auch die vollendete Gottesoffenbarung gegeben

ist für alle Geschlechter und alle Zeiten der Menschheit. Aber eben um diess zur überzeugenden Erkenntniss zu erheben, durfte der mühsame Weg streng wissenschaftlicher, von allen Schranken vorausbestimmter Autorität freier Untersuchung nicht gemieden, nicht gescheut werden. Ergab es sich hiebei, dass Manches, was der unbefangenen Meinung der Mehrzahl der Christen als zum Wesen des Christenthums selbst gehörig erscheint, nur die Form und Vorstellungsweise desselben ist, brauchbar und nothwendig für die Zeit, die sie sich geschaffen, entbehrlicher für eine spätere, hemmend sogar für eine noch spätere Zeit: so dürfte in derselben wissenschaftlichen Methode, welche solche vermeintlichen Wunden schlägt, auch die Heilung derselben liegen. Zeigt sie uns doch, dass diese Formen keineswegs von Anfang und ohne Veränderung dem Christenthum zukamen; dass sie vielmehr erst allmählig und unter mannigfachen Umbildungen so geworden sind, wie wir sie jetzt haben! Lassen sich doch auch in diesem Bildungsprozess bei einigem genaueren Zusehen die verschiedenen mitwirkenden Faktoren so leicht noch unterscheiden: die psychologischen Motive, die Bedingtheit der Vorstellung durch örtlich und zeitlich gegebene Ideenkreise, die Zuthaten griechischer Philosophie und nicht am wenigsten auch die mitwirkenden Einflüsse äusserer geschichtlicher Umstände! Wenn wir in einem so mannigfach endlich Bedingten nicht die unendliche beseligende Kraft, in einem so mannigfach zeitlich Wechselnden nicht die ewige feste Wahrheit des christlichen Glaubens unmittelbar finden, sondern diess nur für das irdisch-zerbrechliche Gefäss des köstlichen Schatzes halten: könnte das eine Schädigung des Glaubens sein? ist es nicht vielmehr die kräftigste Sicherung desselben gegenüber den Zweifeln, die sich gerade nur über jenem Unwesentlichen und Vergänglichen erheben? Wir haben auf unserem Wege freier Forschung auch vor dem Ursprung des Christenthums und vor der Person seines Stifters nicht zaghaft Halt gemacht; und wahrlich dieser schwerste Abschnitt unseres Ganges durch die ganze Religionsgeschichte hat sich auch am reichsten gelohnt; von dieser höchsten Höhe der Religions- und Menschheitsgeschichte blickt das Auge des Geistes so frei und klar auf die Nebelgebilde menschlicher

Lehrmeinungen und Glaubenssatzungen herab, dass ihm die Lust, um solche zu zanken, für immer vergeht. Wie das fromme Gemüth der Menschheit in diesem Allerheiligsten zu seinem Frieden gekommen ist, so wird hier, wenn irgendwo, auch noch der Friede geschlossen werden zwischen Glauben und Wissen.

Inhalt des zweiten Bandes.

Zweites Buch: Die Geschichte der Religion.

Seite

Einleitung 3—61

Ansichten der Alten über Mythologie. Die Mythenerklärung von Heyne und Hermann. Hume: Ueber Entstehung des Polytheismus und Monotheismus. Hegel: Ueber die primitive Religion. Schelling's Philosophie der Mythologie. Resultat: Ideale und reale Faktoren der Urmythologie; deren gemeinsame Grundzüge und verschiedenartige Entwicklung. — Die Eintheilung der Religionen.

I. Theil: 62—267

Das Heidenthum.

1. Abschnitt: 62—107

Religionen der unmittelbaren Natürlichkeit.

1. Kapitel: 62—79

Die Naturreligion unter dem überwiegenden Typus der Abhängigkeit: Semiten und Aegypter.

Der babylonische Gestirndienst. Kosmogonie. Der syrische Baal - Adonis und Baal - Moloch, Aschera und Astarte. Der tyrische Melkarth und der lydische Sandon. Charakteristik der semit. Naturreligion. — Aegypter: Osiris und Isis. Lehre vom Jenseits. Thierkultus. Charakteristik.

2. Kapitel: 79—102

Die Naturreligion unter dem überwiegenden Typus der Freiheit: Arier am Indus und in Deutschland.

Seite

Indische Luft-, Licht- und Feuergottheiten. Der Kultus. Charakteristik. Lehre vom Jenseits. — Germanen: Der älteste Gott Zio, herabgesetzt zu Tyr. Wodan. Loki. Thor. Freyr und Freya. Balder. Die Götterdämmerung. Charakteristik.

Anhang zum 1. Abschnitt: 103—107

Fetischismus und Schamanismus.

2. Abschnitt: 108—192

Religionen der kultivirten Natürlichkeit.

3. Kapitel: 108—170

Die Kulturreligion unter dem überwiegenden Typus der Freiheit: Griechen und Römer.

Griechen: Verhältniss der pelasgischen Urmythen zur epischen Mythologie. Zeus. Pallas Athene. Apollo. Hermes. Dionysos. Poseidon. Hephästos und Prometheus. Dione, Demeter und Hera. Artemis. Hestia. Aphrodite. — Hesiod's Theogonie. Der Götterkrieg. Die natürliche Bestimmtheit der griechischen Götter und das Schicksal. — Das Heroenzeitalter und die Wirkung der Perserkriege. Die Dichter Pindar, Aeschylos, Sophokles. — Religionsphilosophie: Xenophanes. Sophisten. Sokrates. Plato. Aristoteles. Stoa. Hellenismus. — Der Kultus: Opfer und Gebet. Privat- und öffentlicher Kultus. Tempel. Priester. Feste. Allgemeiner Charakter. — Der Mysterienkult: Die eleusinischen Mysterien. Die Eschatologie. Die orphischen Mysterien. Bedeutung der Mysterien.

Römer: Jupiter. Juno. Minerva. Janus und Diana. Mars. Vesta. Einführung griechischer Götter. Die Genien und die Götter der Indigitamenta. Charakter des Kultus. Das Fatum.

4. Kapitel: 171—192

Die Kulturreligion unter dem überwiegenden Typus der Abhängigkeit: Religion der Chinesen.

Ursprüngliche Naturreligion. Kongfutse und Tschuhi. Die Metaphysik und Anthropologie. Die Moral im Allgemeinen und besonders in Bezug auf Familie und Staat. Die moralische Weltordnung. Charakteristik.

3. Abschnitt: 193—267

Religionen des Uebernatürlichen.

Seite

5. Kapitel: 193—245

Erhebung über die Natur-Abhängigkeit durch negativ-sittliche Selbsterlösung: Brahmanismus und Buddhismus.

Entstehung des Brahma-Begriffs. Brahma und Atma. Die Emanation der Welt aus Brahma. Das Weltübel und die Seelenwanderung. Die Kastenordnung. Die Ascese. Antihierarchischer Charakter der Mystik. — Die Scholastik; positive Apologetik und Dogmatik; speculative Systeme: Das Vedanta- und das Sankjasystem.

Buddha. Sein Leben und seine Predigt. Humane Moral. Universalismus der Heilslehre. Die exoterische Moral und die esoterische Dogmatik. Uebel und Erlösung: Samsara und Nirwana. Verhältniss des Buddhismus zum Brahmanismus. Der nihilistische Charakter der Erlösungslehre. — Der geistliche Stand. Die spätere Dogmatik: Das Buddha-Dogma (Entstehung und Geschichte desselben) und die Buddha-Legende. Die Lehre von den Heiligen und den Himmeln. — Der Kultus: Bilder- und Reliquiendienst. Gebet. Feste. — Aeussere Geschichte: Blüthezeit unter König Açoka. Das grosse Koncil. Missionen.

Reaction des Brahmanismus: Vishnu und Çiva. Avataren des Vishnu. Steigerung der Ascese.

6. Kapitel: 246—267

Erhebung über die natürliche Freiheit durch positiv-sittliche Zweckbeziehung auf das Göttlich-gute: Religion des Zarathustra.

Naturreligion in Iran: Feuer-, Luft- und Lichtgötter. Natürliche Bedingungen des Fortschritts.— Zarathustra's Auftreten. Der neue Gottesglaube. Der gute Gott und die bösen Geister. Charakteristik dieser Religion. — Die spätere Dogmatik: Die alten Naturgötter und die Amschaspans. Der Dualismus der beiden Reiche. Die Schöpfung. Urstand und Sünde. Die Epochen der Welt- und Heilsgeschichte. Eschatologie. Die Moral.

II. Theil: 268—490

Die monotheistischen Religionen.

1. Abschnitt: 268—350

Das Judenthum.

Seite

7. Kapitel: 268—307

Die vormosaische Zeit und der Mosaismus.

Spuren eines ursprünglichen Polytheismus. Der Gottesglaube und der Kultus der Patriarchenzeit. — Moses und die Bildung des hebräischen Volksthums. Entstehung und Grundcharakter des Mosaismus. Bedeutung des mosaischen Gesetzes. Die Heiligkeit als Eigenschaft Gottes und als Forderung an Israel. Die Zehngebote. — Der Kultus: Kultusstätte in älterer und in späterer Zeit. Das Opfer. Die heiligen Zeiten. Das Priesterthum. — Bürgerliche Gesetze: Das Sabbath- und Jubeljahr. Leviratsehe. Erbtöchter. Die Familie. — Die Motive des mosaischen Gesetzes. Eschatologie.

8. Kapitel: 307—350

Der Prophetismus.

Die alten Seher und die Propheten seit Samuel. Stellung des Prophetismus in den ersten Jahrhunderten der Königszeit und unter den Dynastieen Omri und Jehu; Elias und Elisa. Neues Stadium der Entwicklung der Propheten seit Jerobeam II.: Amos und Hosea in Israel, in Juda: Jesaias. — Jeremias. Hesekiel. Der babylonische Jesaias. — Einfluss des Prophetismus auf die religiöse Geschichtsschreibung und Lehrbildung: Die Bücher Samuelis und der Könige; das Buch der Richter. Das prophetische Gesetzbuch (Deuteronomium). Die prophetische Idealisirung der Patriarchenzeit. Die ideale Urgeschichte. — Persische Einflüsse: Engel und Teufel, Paradies, Sündenfall, Auferstehung.

Zusammenfassung der lehrhaften Ergebnisse des Prophetismus.

2. Abschnitt: 351—400

Der Islam.

9. Kapitel: 351—369

Der Stifter des Islam.

Vorislamische Religion der Araber. Die Hanyfe. — Die religiöse Entwicklung des Muhammed. Erste Erfolge seiner Predigt. Die Flucht nach Medina und die Gründung der Gemeinde. Verhältniss Muhammed's zu den Juden und den Christen. Sein persönlicher Charakter.

10. Kapitel: 370—400

Das Dogma und die Mystik des Islam.

Seite

Die islamitischen Sekten, insbesondere die Motaziliten. Das Dogma vom Koran und von der Person des Propheten. Das Wesen Gottes (Nominalismus und Realismus). Die Prädestination. Die Eschatologie. — Die Entstehung und Ausbildung der Mystik. Der Sufismus und sein Verhältniss zum orthodoxen Islam (Charakteristik des letztern). Pantheistische Sekten. Der philosophische Sufismus des Sohrawardy und der poetische Sufismus des Dschelaleddin Rumi.

3. Abschnitt: 400—490

Das Christenthum.

11. Kapitel: 400—451

Die Himmelreichspredigt Jesu.

Das Judenthum zur Zeit Jesu. Pharisäer, Sadducäer, Essäer. Johannes der Täufer. Die anfängliche Predigt Jesu: Die bessere Gerechtigkeit. Die Gotteskindschaft. Gottes- und Nächstenliebe. Sünde und Erlösung. Freiheit der Gotteskinder in der Abhängigkeit von Gott. Freiheit von der Welt und harmloser Weltgenuss. Freiheit im Verhältniss zum Gesetz und zum jüdischen Partikularismus. — Der neue Begriff vom Himmelreich. Zweiseitigkeit desselben als daseienden und zukünftigen. — Der Messias als Menschensohn und als Gottessohn. — Beschränkung Jesu auf das geistige Mittel des Worts. Der Leidensgedanke. Die Wiederkunftsreden. Die Nähe der Parusie.

Zeitliche Entwicklung der Lehre Jesu. Ob das Messiasbewusstsein von Anfang da war? Allmählige Entstehung des Messiasbewusstseins. Zeit der Entstehung des Leidensgedankens. Der historische Kern der Versuchungsgeschichte.

12. Kapitel: 451—490

Die Anfänge des christlichen Dogmas.

Der urchristliche Glaube an die baldige Parusie. Judaismus der Urgemeinde. — Paulus: Seine Bekehrung. Die Gnosis vom Kreuz Christi: Die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung, von der Sünde und dem Gesetz. Christologie. Die juridische und die mystische Heilslehre. Paulus und Jesus. — Der Judaismus des Paulus und der Paulinismus des Judenchristenthums. Die Christologie des Judenchristenthums. Die Steigerung der paulinischen Christologie. — Das Ev. Johannis: Die Logos-Christologie. Die Heilslehre verglichen mit der Jesu und Pauli. Die Eschatologie. — Die Gnosis. Der Montanismus. Kampf wider beide: Tradition und Episkopat. — Weitere Ausbildung des Dogmas von der Trinität.

Schluss.

Leipzig,
Druck von A. Th. Engelhardt.

In demselben Verlage sind erschienen:

Vorträge und Abhandlungen
geschichtlichen Inhalts

von Prof. Dr. **Eduard Zeller.**

32 Bogen. Preis 2 Thlr.

Das Werk enthält folgende Aufsätze:

1) Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen.
2) Pythagoras u. die Pythagoras-Sage.
3) Zur Ehrenrettung der Xanthippe.
4) Der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit.
5) Marcus Aurelius Antoninus.
6) Wolff's Vertreibung aus Halle; der Kampf des Pietismus mit der Philosophie.
7) Joh. Gottl. Fichte als Politiker.
8) Friedrich Schleiermacher.
9) Das Urchristenthum.
10) Die Tübinger historische Schule.
11) F. Chr. Baur.
12) Strauss und Renan.

Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie.

Von **F. Chr. v. Baur.**

Herausgegeben von Prof. Dr. F. F. Baur. 26 Bogen. 2 Thlr.

Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte.

Von **F. Chr. v. Baur.**

Dritte Auflage. 1 Thlr. 24 Ngr.

Paulus, der Apostel Jesu Christi.

Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums.

Von **F. Chr. v. Baur.**

Zweite Auflage.

Nach dem Tode des Verfassers besorgt von Dr. Eduard Zeller.

Zwei Bände. 4 Thlr.

EMILIE.

Drei Gespräche über Wahrheit, Güte und Schönheit

von **Melchior Meyr.**

11 Bogen. 20 Ngr.

Schiller.

Drei Vorträge von Kuno Fischer.

I. Schillers Selbstbekenntnisse. II. Schiller als Philosoph.
III. Schiller als Komiker.

Neue Ausgabe. 23 Bogen. 20 Ngr.

Druck von A. Th. Engelhardt in Leipzig.

Häusler.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Pfleiderer, Otto,

Die Religion, Ihr Wesen und ihre Geschichte, auf Grund des gegenwärtigen Standes der philosophischen und der historischen Wissenschaft dargestellt

Bd.: 2

Leipzig 1869

Ph.pr. 949 s-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11017841-1